História Secreta de Portugal

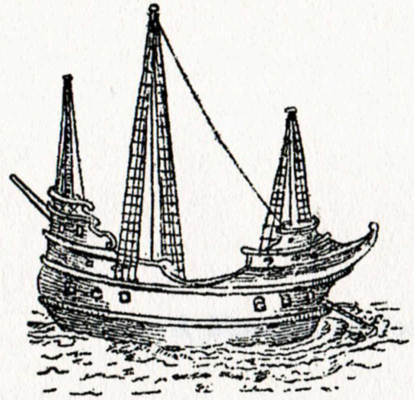


ANTÓNIO TELMO

Colecção: JANUS
Série: HISTÓRIA
Direcção: ANTÓNIO CARLOS CARVALHO

Rua Jorge Ferreira de Vasconcelos, n.º 8
Lisboa - 2

Composição e impressão
Garcia & Carvalho, Lda.
Rua de Santo António da Glória, n.º 90 — Lisboa
3000 exemplares em Maio de 1977
Printed in Portugal



HISTÓRIA SECRETA DE PORTUGAL

ANTÓNIO TELMO

EDITORIAL
vega

À Memória de José Marinho

PREFÁCIO

Quando em 1973 ajudámos a promover a edição entre nós de «O Mistério das Catedrais», assinado pelo misterioso Fulcanelli, tínhamos como intenção especial (e que, infelizmente, não pudemos explicitar) criar um certo estímulo entre os autores portugueses. Concretamente, pretendíamos incitar a aparição de trabalhos do mesmo tipo, mas com preocupações realmente tradicionais, relacionados com monumentos portugueses — Tomar, Alcobaça, Batalha, são apenas alguns exemplos de locais de estudo em que as Artes Tradicionais se encontram bem representadas e à espera que alguém se digne olhar para eles com olhos de ver.

Infelizmente, de 1973 até há pouco nada de novo surgiu nesse campo e no nosso País.

Foi então preciso esperar até Dezembro do ano passado para que pudéssemos ter a agradável oportunidade de ler o manuscrito desta «História Secreta de Portugal».

O que não aconteceu propriamente «por acaso» — o «acaso», efectivamente, não existe, é apenas uma expressão inventada e utilizada por aqueles que não sabem ou não podem encontrar explicação para certas «coincidências».

A explicação deste caso é bem simples. António Telmo conhecia esta colecção pela leitura atenta das obras que nela publicámos

e verificou que o seu manuscrito cabia, pela letra e pelo espírito, na orientação que «Janus» pretende seguir.

Explicando melhor:

«Janus» é uma série de obras que procuram mostrar uma outra face da realidade que fomos e que somos.

Porquê esse título?

Janus, que viria a dar o nome ao primeiro mês do nosso calendário, é o deus da Iniciação na Antiguidade, detentor das duas chaves, a de Ouro e a de Prata, representando os Grandes e os Pequenos Mistérios (essas duas chaves, assim como a barca de Janus, permanecem depois como atributos de S. Pedro e dos outros Papas). Deus da Iniciação, ele é também, por isso mesmo, e para os Romanos, o protector das corporações de artífices.

Janus está igualmente relacionado com os solstícios — «Janus Caeli», a «porta do Céu», é o Inverno; «Janus Inferni», a «porta do Inferno», é o Verão. Estas duas festas solsticiais vão depois tornar-se as dos dois S. João do Cristianismo (e da Maçonaria). Neste aspecto, Janus é o Senhor do triplo tempo e da eternidade — como Cristo. E não esqueçamos que o aspecto esotérico da tradição cristã é geralmente chamado «joanita».

O deus é sempre representado com duas faces, uma anterior *e outra* posterior, *ou uma* exterior *e outra* interior, exotérica *e* esotérica. *Mas existe ainda uma terceira face, a invisível, não representada, não representável, por isso mesmo a mais importante.*

Nesta colecção (daí a razão do seu título) procuramos publicar obras relacionadas, em maior ou menor grau, com a segunda face, a qual remete, se soubermos ver, para o terceiro rosto de Janus.

Postas assim as cartas na mesa, é fácil concluir que nenhuma obra aparece nesta colecção por graça do tal «acaso» inexistente nem por motivo de qualquer oportunismo editorial. Aqui não cabem apologias do «espiritismo», do «teosofismo», da «reincarnação» ou de outras vulgares concessões ao gosto da época, como os «extra-terrestres» e a «parapsicologia». O mundo de «Janus» é, efectivamente, muito diferente daquele que a «deusa» Moda quer

que seja... Aqui o deixamos expresso, para que não haja sombra de dúvida ou de confusão.

«História Secreta de Portugal» também não proporciona confusões: é um livro claro naquilo que mostra e demonstra, embora seja apenas a primeira pedra na construção de um edifício que poderá custar uma vida até ficar completo. António Telmo tem disso plena consciência mas não hesitou em colocar esta primeira pedra, contraindo desde já a responsabilidade de continuar.

Professor de profissão, enredado na complicada teia do «ensino obrigatório», descobre-se nas páginas aqui reunidas uma outra aptidão, a que diz respeito a uma vocação interior: o magistério simbólico.

O que certamente não lhe será perdoado pelos arautos do ensino linear, despido de mistérios, servidor da Ciência e do Progresso...

E como de História se trata, então este livro será ainda mais herético...

Todo o esforço de António Telmo se resume em interrogar a História deste País, buscando (demandando) o seu sentido, a missão confiada a Portugal. Essa intenção escapa totalmente, como se vê, à nova ortodoxia que impõe uma certa visão da História do Mundo e de cada uma das suas parcelas. Visão moderna, criada em todos os seus pormenores nos últimos dois séculos, visão «horizontal» que pretende reduzir o Homem à sua extrema materialidade.

No entanto, para todas as civilizações anteriores à nossa (e até para os restos degenerados de civilizações que coexistem com a nossa — caso dos Peles-Vermelhas, por exemplo) a História, que era sempre «sagrada», reproduzia o Mito, podendo dele oferecer a imagem «humanizada». E isso acontecia e acontece porque os factos históricos traduzem, à sua maneira, verdades de ordem superior, em virtude da própria lei das correspondências (fundamento do Simbolismo).

Assim, todo o acontecimento histórico é simbólico e, por essa qualidade, digno do nosso interesse.

*Portanto, é como símbolo que a História deve ser olhada e não como o fazem os historiadores do Sistema — Guénon afirma-nos que os métodos utilizados por estes lhes foram impostos para os impedir de ver claro em questões nas quais não se deveria tocar, porque tocar nelas poderia conduzir a conclusões totalmente contrárias às tendências «materialistas» que o ensino oficial (*obrigatório e igual *para todos, não o esqueçamos...) tem por missão fazer prevalecer...*

Assentemos neste ponto: a História é símbolo *e* mito.

Mas então convém esclarecer qual a noção de Mito segundo o pensamento tradicional.

Ananda Coomaraswamy diz-nos que o Mito é a verdade penúltima, de que toda a experiência constitui um reflexo temporal.

A verdade do seu relato situa-se fora do Tempo e do Espaço, vale por toda a parte e para sempre: universalidade que lhe permite poder ser exposto, e com igual autenticidade, segundo vários pontos de vista.

O Mito é a mais alta aproximação da verdade absoluta, que é insusceptível de se traduzir em palavras.

Mas o mesmo Coomaraswamy adverte-nos também de que só compreenderemos o Mito quando tivermos cumprido o Sacrifício — e vice-versa, sendo o Sacrifício a repetição, mimada e ritual, do que fizeram os Deuses nos tempos primordiais.

Guénon lembra que a raiz «mu» da palavra Mito designa o silêncio — precisamente porque o destino inicial do Mito é o de sugerir o inexprimível, fazendo-o pressentir. Ou seja: o que se diz é outra coisa muito diferente do que se quer dizer. E, se não diz o que quer dizer, sugere-o por essa mesma correspondência analógica que constitui o fundamento e a essência do Simbolismo.

Guarda-se silêncio falando...

Por seu turno, Julius Evola acentua que pode acontecer que certos factos ou personagens históricos repitam e dramatizem um ritmo, tendo encerrado estruturas e símbolos supra-históricos.

Assim, passam de um tempo para outro e pertencem simultaneamente aos dois; são personagens e factos reais e simbólicos e podem ser transportados de um período para outro. É isso mesmo que explica as «lendas» relativas a certos personagens transportados para o «invisível», «nunca mortos», que hão-de levantar-se ou manifestar-se um dia, após um certo tempo de obscuridade (correspondência cíclica).

— são os casos bem conhecidos de Alexandre o Grande, do Rei Artur, do Imperador Frederico, e até do nosso D. Sebastião, todos eles encarnações diversas do mesmo tema.

Evola acrescenta ainda que a eventual falta de correspondência entre um facto histórico e o Mito só demonstra a não verdade da História, mais do que a do Mito, ao contrário do que hoje se costuma pensar.

Claro que toda esta perspectiva foge (transcende) aos compêndios do ensino oficial, encarregado de nos «iniciar» na única visão autorizada pelo Sistema.

Tudo se passa como se a falsificação da História, actualmente ainda em curso, se tivesse cumprido de acordo com um plano determinado. Esse plano, segundo Guénon, «tem por fim fazer passar por 'progresso', perante a opinião pública, o desvio moderno, que deve ser ele próprio obra de uma vontade directora — vontade colectiva, porque há aí qualquer coisa que ultrapassa o campo de acção dos indivíduos, considerados cada um à parte (esta maneira de falar de uma «vontade colectiva» é talvez uma representação mais ou menos defeituosa)». «Algumas individualidades puderam servir de instrumentos conscientes ou inconscientes desse plano».

Guénon vai mesmo mais longe:

admitindo a existência de «qualquer coisa que seja o equivalente de um plano estabelecido, mas que não tem necessidade de ter sido nunca formulado em qualquer documento», faz esta sugestão de perturbantes consequências: «o receio de certas descobertas desta ordem não seria uma das razões que fizeram da

superstição do documento escrito a base exclusiva do 'método histórico'? Todo o essencial escapa às investigações».

«A História verdadeira pode ser perigosa para certos interesses políticos. Podemos perguntar se não é por essa razão que certos métodos são impostos oficialmente, com exclusão de todos os outros. Conscientemente ou não, afasta-se tudo o que permitiria ver bem claro em muitas coisas e é assim que se forma a «opinião pública».

E ainda: «os nossos contemporâneos pretendem explicar toda a História da humanidade fazendo exclusivamente apelo a considerações de ordem 'económica' porque de facto estas desempenham neles um papel preponderante.» De modo absurdo, «os historiadores modernos apreciam as acções dos homens da Antiguidade ou da Idade Média tal como apreciariam as dos seus contemporâneos». No entanto, «noutras épocas, o homem, porque as suas faculdades estavam menos estreitamente limitadas, não via o mundo com os mesmos olhos de hoje, e via nela coisas que lhe escapam inteiramente agora. O mundo também era diferente qualitativamente, porque possibilidades de outra ordem reflectiam-se no domínio corporal e 'transfiguravam-no'. Mas os historiadores e pré-historiadores nunca encontram isso porque os seus vestígios, fazendo parte do mundo actual, participam da 'solicitação' do mundo e porque os arqueólogos logo os examinam com olhos de arqueólogos».

Por tudo isto que dissemos, citando as palavras fundamentais de Guénon, se pode ver como toda a História seria de refazer em bases inteiramente diferentes.

Mas também sabemos que existem demasiados interesses em jogo para que aqueles que o quiserem tentar não tenham de vencer grandes resistências — é essa aposta que tentamos aqui fazer, com esta colecção, remando decididamente «contra a maré».

E porque sabemos igualmente que uma tal obra só pode ser colectiva, cada um dos volumes desta série «História» funcionará como uma monografia de contribuição para uma obra mais vasta.

Voltemos então ao tema desta «História Secreta de Portugal» (de onde, aliás, nunca saímos...), ao tema principal deste livro que consideramos totalmente identificado com o objectivo de «Janus», verdadeiro trabalho colectivo.

Segundo o horóscopo de Portugal traçado por Fernando Pessoa, 1978 aparece como uma espécie de data-limite.

Qual o seu significado?

Representará o fim de Portugal?

Ou será apenas o fim de um ciclo astrológico, e, simultaneamente, o começo de uma nova era na vida deste País?

Estas perguntas legítimas são formuladas primeiramente por António Telmo mas podem ser feitas também por nós, seus leitores, perante este testamento astrológico de Pessoa.

Essa é, certamente, a incerteza de todos aqueles que nasceram e hoje vivem neste País: que futuro nos está reservado? Que destino para Portugal?

Pessoalmente consideramos que o ponto de partida da nossa decadência maior situa-se no desastre de Alcácer-Kibir. Aí se jogou a última carta do Portugal medieval, do Portugal da Cavalaria e da Esperança, do Portugal do grande sonho do Império (que nada tem a ver com as modernas concepções do «imperialismo» — o Império é uma noção do domínio do sagrado, é o «Santo Império»).

E aí, nas areias africanas, é simbolicamente derrotado, pela última vez, o projecto medieval. Perante um mundo em processo crescente de materialização, doravante entregue aos «ideais» da compra e da venda, D. Sebastião e o que ele representa não morrem mas «adormecem», desaparecem atrás de uma cortina de nevoeiro. Tal como Artur, tal como Frederico Imperador.

De Alcácer-Kibir em diante, e salvo pequenos clarões de esperança, é o Mundo Moderno (a Idade das Sombras) que se instala entre nós — e para ficar. Com as consequências que hoje sabemos e sofremos.

Precisamente em 1978 completam-se quatrocentos anos sobre Alcácer-Kibir, o acontecimento que marca a entrada de Portugal no ciclo da grande decadência.

Quatrocentos anos serão suficientes para expiarmos as nossas faltas, aprendermos as lições da História e recuperarmos a consciência da nossa missão colectiva?

Mas que missão teria sido confiada a Portugal?

A resposta a essa pergunta fundamental encontramo-la nas páginas deste livro: «Portugal é a Ordem do Templo até D. Manuel I e desde a sua origem.»

O que, implicitamente, reclama uma vez mais a urgência de estudos sérios incidindo sobre a acção dos Templários nesta parte da Europa, aqui onde a Ordem dos cavaleiros-monges não foi perseguida nem extinta, limitando-se apenas a mudar de nome por indicação de um Rei-Poeta...

O olhar atento de António Telmo foca a sua atenção no Manuelino, nos Jerónimos e nos «Lusíadas», clarificando a essa luz a História do seu País.

E assim como Dante tomou por guias Virgílio e São Bernardo, também António Telmo escolheu, para esse fim, dois autores maiores, nos quais precisamente se reflecte a influência daqueles três clássicos — referimo-nos a René Guénon e Julius Evola.

De Guénon (que nos deixou dois magníficos perfis de Dante e de São Bernardo) se disse já que desempenhou um papel cíclico tão importante como o de Dante na sua época.

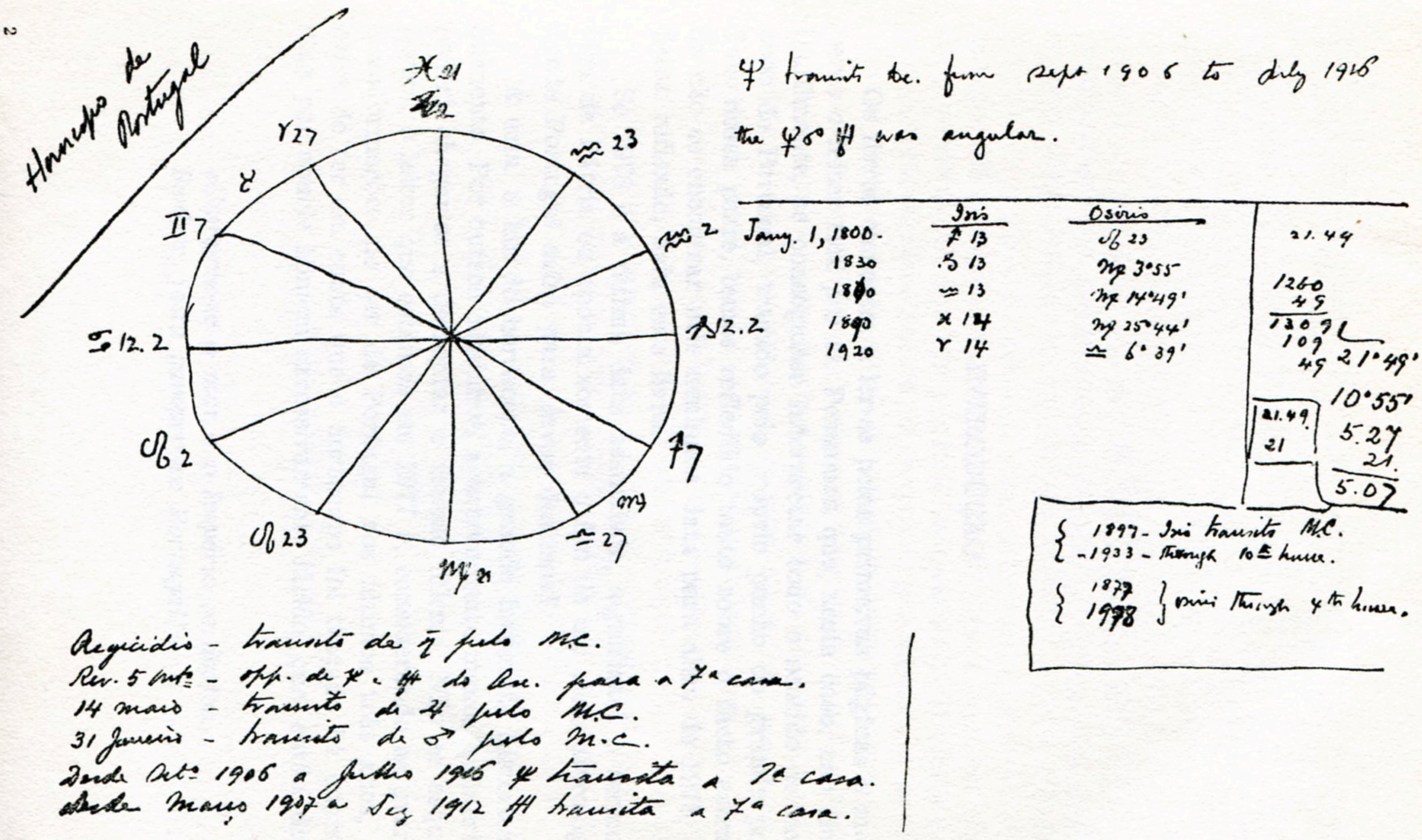
De Evola diremos que a sua lucidez de europeu (que fez questão de permanecer de pé no meio das ruínas) se encontra bem representada numa obra praticamente exemplar.

Guiado pelas reflexões fundamentais desses dois autores (certamente os maiores entre os poucos que salvam este século de miséria intelectual), António Telmo parte, então, à aventura da nossa História simbólica.

Embarquemos nós com ele, e antes que seja tarde de mais.

ANTÓNIO CARLOS CARVALHO





Horóscopo de Portugal feito por Fernando Pessoa

INTRODUÇÃO

Os livros começam a ler-se pelas primeiras páginas e muitas vezes o leitor fica por aí. Pensamos que, neste caso, não ficaria inutilmente, se conseguisse interpretar todo o sentido do horóscopo de Portugal, traçado pelo próprio punho do grande poeta. Pela nossa parte, temos reflectido tanto sobre o facto estranho de não se encontrar nele nenhuma data para além de 1978, que, dessa reflexão, saiu este livro.

Se 1978 é a última data assinalada, significará o termo da vida da Pátria ou aponta somente o fim de um ciclo astrológico, donde Portugal sairá para novos destinos?

É esta, à luz do horóscopo, a grande incógnita histórica do momento. Por outros caminhos, aparentemente menos quiméricos, poderá chegar-se a defrontar o mesmo dilema. Não se esqueça, porém, o leitor que estamos em 1977 e, considerando as grandes transformações do ser de Portugal nos últimos três anos, não deixe de ter em conta que o horóscopo foi traçado há quarenta anos por aquele homem excessivamente lúcido, que, então, disse:

«Cumpriu-se o mar e o Império se desfez.
Senhor, falta cumprir-se Portugal!»

Disse-o como se estivesse depois da queda do Império. Em 1930, ainda o Império se não tinha desfeito.

1978 não está ali somente como a última data assinalada. Regista-se também no horóscopo que, no dia 1 de Janeiro de 1978, Osíris (é como Pessoa designa o Sol) transitará da quarta casa para a quinta casa, depois de ter permanecido na primeira durante cento e um anos. (1) Que significa isto?

É a quarta casa o lugar dos antepassados, a morada subterrânea dos heróis, o Inferno do horóscopo, na designação comum dos astrólogos.

Se assim é, a entrada de Osíris nessa casa em 1877 e a sua permanência ali durante um século e um ano não podem senão significar a descida aos infernos de Portugal. Com efeito, estes cento e um anos marcam um período de extrema decomposição da Pátria, depois da morte prematura de D. Pedro V, em quem o povo, pressentindo a descida e a queda, pôs ainda o sinal da sua esperança. De então para cá, assistimos à mais pura manifestação da mediocridade política nos três últimos Braganças, a essa terrível desilusão que foi a República, obra do positivismo que tinha fatalmente de produzir Salazar e o que ele representou, que nos educou durante 48 anos e deu a geração do 25 de Abril e a sua política de cozinha, sob o nome pomposo de *economia*.

Afinal, a significação do horóscopo e da *Mensagem* é a mesma. Dir-se-á que é a sua base astrológica e geomântica. Todavia, o poema não anuncia, como apressadamente se julga, a glória futura dos portugueses pela vinda do Rei-Messias. Toda a terceira parte da *Mensagem* é uma invocação e uma prece.

(1) Se, no Horóscopo de Portugal, o sol sai da quarta casa em 1978, a verdade é que, do ponto de vista astrológico, isso não significa uma mutação no espírito que o rege. Essa mutação dar-se-á, sempre segundo o horóscopo, numa data situável entre 1980 e 1990, quando o sol transitar do signo da Balança, em que continuará ainda alguns anos depois da saída da quarta casa, para o signo do Escorpião, regido por Marte.

Não podia ser de outro modo. De uma descida aos infernos nunca há a certeza de voltar. Mas o terrível é que, sem essa descida, também não há a possibilidade de prosseguir. Este é um dos grandes sentidos da *Mensagem* e daí a exortação maçónica final: «Valete, Frates».

É evidente que nada disto terá realidade à luz da história profana de Portugal, de uma história que, até essa, foi ultimamente banida do ensino. Necessita, para ser, do conhecimento da história fundamental. O salazarismo constituiu uma falsa vivência dos valores patrióticos, um socialismo positivista e plutocrata, uma paródia mnésica que encobriu sistematicamente o que de profundamente sério motivou as quedas e as asceses da evolução histórica do nosso povo. Foi fácil a outros adversários de Portugal desmascarar com dois ou três *slogans* a relação entre o culto dos heróis e os interesses do regime, depois de terem sido chamados pelo mesmo Salazar e seu sucessor Caetano a ensinar nas nossas universidades que tudo na história se deve explicar pela economia e pela luta de classes. Ninguém vai supor que os dois chefes políticos, admiradores de Augusto Comte e de António Sérgio, se tenham enganado ao admitir no ensino e nos lugares dominantes da cultura a colaboração de todos aqueles que consideravam a economia a primeira das ciências.

Do ponto de vista positivista, o culto dos valores pátrios é uma forma persistente de sentimentalismo, cuja existência se reduz ou se estimula consoante os interesses políticos do momento. Sabe-se como o positivismo, do qual Teófilo Braga era o primeiro ministro, se serviu desses valores, consagrando e celebrando certas efemérides para destruir a influência da Igreja que, pelos feriados e pelas festas, semanais ou solenes, dominava o horizonte ritual dos portugueses. A República, porém, não teria sido possível sem a difusão da doutrina positivista no mundo eclesiástico (2). O reatamento das relações do Estado com a Igreja não alterou, apenas

(2) Alvaro Ribeiro, *Os Positivistas*, Lisboa, 1969.

modificou, a vida mental dos portugueses. O culto a Camões e o culto a Santa Teresa do Menino Jesus (3) tinham exactamente o mesmo conteúdo sentimental. No fundo, a verdade era a economia, os grandes interesses financeiros, a aplicação da tecnologia ao domínio da natureza, a ordem social. Nestes termos, quando o regime muda, a revolução não pode ter outro efeito senão deixar tudo na mesma quanto ao essencial. Fala-se ainda em Pátria, mas ninguém já sabe o que ela é. Do ponto de vista economista, significa um grupo, que se foi progressivamente alargando até constituir uma nação, lutando contra a natureza e as outras nações, falando a mesma língua por imposição do mesmo interesse, que é o da subsistência animal. Esse grupo deu-se um sinal — a bandeira — e uma domínio — o território. Mas até o território, a bandeira e a língua deixaram de ter razão de ser, logo que a economia descobre que, além de lutar contra as outras nações e contra a natureza, esse grupo está dividido em si mesmo por interesses de classe e que a obediência a chefes naturais, necessária quando era um pequeno grupo, também já não tem razão de ser e deve ser substituída pela obediência ao estrangeiro.

Sobre o raciocínio simples e falsamente evidente de que, se há uma classe que explora outra classe, esta é só uma em todos os países (idêntica em si como o uno de Platão), a ideia de terra natural deixou de ter qualquer sentido. Assim, de Teófilo Braga para Salazar e de Salazar, através de Caetano, para Vasco Gonçalves não houve oposição, mas o desenvolvimento da mesma ideia ou uma diferente aplicação das mesmas categorias mentais. E é por isso mesmo que o ensino da história, de regime socialista para regime socialista, se mantém dentro das mesmas directrizes programáticas (4).

(3) Fernando Pessoa observava, referindo-se a este culto, que Santa Teresinha do Menino Jesus estava para os seus devotos um pouco acima de Deus.

(4) Ivan Illich, em *Sociedade sem Escola*, aponta o facto estranho de, em todo o mundo civilizado, o ensino ser o mesmo, qualquer que seja o regime político.

Compreende-se assim que os políticos e seus serviços, nestes últimos cento e um anos, divididos entre si, na medida em que defendem aspectos diferentes da mesma ideia (as numerosas conversões à política de um partido e a deserção de outros, e a facilidade de despir e vestir, conforme as circunstâncias, a cor política constituem o sinal de que nenhuma diferença radical opõe democrata-cristãos, sociais-democratas e comunistas), se conluiem e acertem uns com os outros, quase por instinto, quando no horizonte cultural da Pátria surge a luz de uma doutrina portadora de uma visão superior da vida e da história. Este nosso livro pretende dar alguns dos aspectos fundamentais dessa visão que, até agora, se exceptuarmos alguns apontamentos de Sampaio Bruno e de outros pensadores, onde ela se demorou breves instantes, apenas recebeu uma expressão cifrada.

Em primeiro lugar, Portugal existe. Temos de tomar consciência disso como de um facto tão real como a nossa existência. Não dizemos que é grande, dizemos simplesmente que existe. Chegou-se ao ponto de esta afirmação ser o essencial. E uma vez isto posto, começamos a comprender que se possa fazer-lhe o horóscopo, determinar-lhe a figura circular que define à relação exacta do céu com a terra, no ponto do tempo em que nasceu. Enquanto ser do tempo, conforma-se aos movimentos do céu, desenvolve-se e envolve-se por ciclos.

O tempo anda como as serpentes, não evolui uniformemente. A ideia do tempo rectilíneo e uniforme é uma impossibilidade metafísica; implicaria que, em cada seu momento, fosse absolutamente outro, isto é, deixasse de ser; entre os momentos que o constituem não haveria qualquer relação e a existência de cada um deles só poderia explicar-se como o resultado de um *fiat* por um agente exterior ao próprio tempo.

É possível, porém, defender a teoria de que Portugal existe apenas em forma fantasmática há quatro séculos precisos (em 1978 cumprem-se 400 anos sobre Alcácer-Kibir), desde que se fechou definitivamente o ciclo de expansão ultramarina. A teoria

seduziu espíritos como o de Guerra Junqueiro e o de Sampaio Bruno. O próprio Fernando Pessoa, na *Mensagem*, parece adoptar o mesmo ponto de vista, pois, com excepção dos profetas, mais nenhum herói é celebrado depois de D. Sebastião.

Outra maneira de pôr o problema consiste em interrogar se o Portugal posterior a 1513 (veremos no primeiro capítulo a razão da escolha desta data) não começa a ser *outro* povo ou se, para o dizer com palavras diferentes, não recebeu no corpo, como acontece aos possessos, um demónio estranho que lhe tomou o lugar da alma (5).

Outra maneira ainda é a do historiador espanhol Américo Castro (6), que explica a decadência dos povos peninsulares e todo o seu comportamento ulterior pela perseguição aos judeus, que teria cindido a história desses povos em duas metades: uma durante a qual o Rei era o senhor de três castas, três formas de organização social e três formas de religião — a cristã, a moura e a hebraica —; outra em que a casta cristã passou a ter no Rei um partidário e dominou definitivamente a cena política.

A nossa convicção é a de que não podemos formar uma ideia completa do problema sem referir o plano da transformação às linhas de força da nossa história oculta.

Há uma história oculta de Portugal. Não dizemos isto no sentido em que de tudo se pode afirmar ter um aspecto oculto. Pensamos que houve entre nós, senão connosco, uma organização esotérica que, de uma maneira perfeitamente consciente e intencional, procurou a partir desta Pátria, a que deu existência, redimir o mundo do mal e da divisão.

A existência de organizações secretas no mundo medieval é reconhecida unanimemente pelos historiadores, embora divirjam

(5) A *Pátria* de Guerra Junqueiro constitui a dramatização desta ideia, representada na figura do doido.

(6) Sugerimos a leitura de *La Edad Conflictiva*, *La Realidad Historica de España* e *Aspectos del Vivir Hispanico*.

quanto à importância a atribuir-lhes no plano histórico. Uns consideram a sua influência decisiva, enquanto outros nem sequer se lhes referem quando procuram determinar as causas dos acontecimentos. Trabalhando sobre documentos de natureza especificamente historicista, como crónicas, registos notariais, etc., que representam, quase sempre, uma descrição exterior e já muito afastada do centro dos acontecimentos, não podem, evidentemente, por esse caminho, ter qualquer notícia daquilo que, por ser de natureza secreta, nem sequer era pressentido pelos próprios contemporâneos. Se tivessem um real amor da verdade, teriam de reconhecer noutro tipo de documentos a fonte verídica do conhecimento histórico.

Estamos a pensar, como o leitor já o adivinhou, nos vários documentos cifrados existentes na época que constitua objecto de estudo, porque não há outra forma de expressão reveladora daquilo cuja natureza é, por definição, secreto. Em vão procuraremos noutro lado. Não poderíamos, evidentemente, esperar que outros que não os próprios nos tivessem dito o que só eles sabiam. Dizendo, calavam. Pelo dizer calando se define precisamente a cifra.

A cifra é o decifrável, embora a decifração não possa consistir noutra coisa que não seja a transposição, isto é, a metáfora. Explicada nos termos da língua comum, foge e escapa-se, e quando julgamos ter-lhe apreendido o sentido e mantê-lo preso num ponto já esse sentido está distante noutro ponto, noutro lugar de nós. Daqui a falta de força persuasiva para quem não seja capaz de situar-se no espaço mental feito de evidências em que se movem as metáforas, mas contra os historicistas há sempre o recurso de lhes mostrar que as suas explicações não explicam nada.

A cifra, primeira na ordem do Reino, que cala o mistério da história de Portugal, é o «manuelino». Ponhamos, porém, esta afirmação no modo hipotético. Se ela vier a confirmar-se, isto é, se for possível demonstrar que por detrás do «manuelino» está uma organização esotérica, então, qualquer que ela seja, identificar-se-á com o Reino, porquanto os símbolos fundamentais do

«manuelino» — a cruz de potência ([1]) e a esfera armilar — eram simultaneamente os símbolos régios.

Julgamos apresentar esta demonstração nas páginas deste livro. Vamos, todavia, mais longe, Situamos a doutrina, de que o «manuelino» será a suprema expressão, no início e na génese da nacionalidade que, em nosso entender, ter-se-ia formado para realizar os fins daquela suposta organização. *Qualquer coisa* terá falhado, de que nos é difícil, senão impossível, calcular a exacta natureza; *qualquer coisa*, em certo momento, situável provavelmente no reinado de D. Manuel I, terá sido adiada para os séculos futuros e a súbita irrupção do «manuelino», que invade com os seus símbolos o país de norte a sul e de oriente a ocidente, pode muito bem interpretar-se como um livro deixado aos inomináveis vindouros.

Neste sentido, os *Lusíadas* constituem a cifra poética para aquilo de que os *Jerónimos* são a cifra arquitectónica. Depois do grande poema oceânico, a literatura portuguesa caracterizar-se-á, nos seus aspectos superiores, pela profecia. Vieira, Junqueiro, Pascoaes, Pessoa e Régio, sem dúvida os primeiros artistas portugueses da palavra e do pensamento, são, por diferentes modos, escritores messianistas. De uma maneira ou de outra, todos eles reconheceram a identidade da Pátria com o ciclo heróico que termina, de facto, em D. Manuel I e se prolonga, em forma fantasmática, até Alcácer-Kibir.

Na consciência desta identidade está a base firme dos vários escritos proféticos, desde a *História do Futuro* à *Salvação do Mundo*. As várias visões do futuro não se erguem sobre o vazio e o nada. Em todas, a doutrina fundamental está presente, na forma de novas cifras.

É a profecia possível?

Em nosso entender, sempre interpretamos o passado pela nossa ideia do futuro. Sem, pelo menos, um vago fundo de profecia,

([1]) A cruz da Ordem de Cristo pertence ao género da cruz potenteada.

até a história dos historicistas não seria possível. Se o motor do tempo se encontra no início do tempo e, depois, sucessivamente em todos os seus pontos, é no *fim* ou na enteléquia que está a razão primeira do movimento em que consiste. Não pode ser de outro modo, se queremos atribuir algum sentido à história.

Pode conceber-se o fim de um movimento por analogia com o que se passa no hipnotizado a quem foi dada a ordem de fazer determinada coisa, logo que acorde do seu sono. Não tem dessa ordem a presença no consciente, soterrada como está no subconsciente profundo, mas a coisa acontece. Aparece-lhe como resultante de uma encadeamento natural de acontecimentos, ligados uns aos outros, que, ocasionalmente, o teriam levado até ela. Para ele, *que ignora*, tudo se passa como se o acto fosse um efeito; para o hipnotizador, *que sabe*, é uma causa. Àquele aparece como fortuito o que, na verdade, era fatal, e o *fim* que atraiu e comandou de dentro todos os seus movimentos encontra-se, afinal, no princípio. Houve intercepção de dois planos — o do subconsciente e o do consciente —, inversos entre si, como se deduz do exposto.

A identidade do princípio e do fim constitui o próprio conceito de tempo, que, por isso mesmo, se exprime pelo movimento circular. O tempo anda como as serpentes, não evolui uniformemente. A ideia de um tempo rectilíneo e uniforme é uma impossibilidade metafísica; implicaria que, em cada seu momento, *fosse absolutamente outro*, isto é, deixasse de ser.

Daqui a necessidade de nós representarmos o movimento histórico por ciclos, à imitação dos altos exemplos de Oswald Spengler na *Decadência do Ocidente* e de René Guénon no *Reino da Quantidade*.

Neste nosso livro, procurámos determinar os ciclos da história de Portugal, como se a imagem perseguida pelo tempo fosse a do Quinto Império. Dividimo-la no ciclo heróico ou dos reis, no ciclo do clero e no ciclo do povo, de acordo com o esquema dos estados sociais do mundo medievo. O ciclo do povo coincide, no seu termo, com a implantação da República e principia com o Marquês de

Pombal, quando a Igreja Católica perde o poder político a favor da Maçonaria. O ciclo do clero começa em D. Manuel e define-se como tal com D. João III e o estabelecimento da Inquisição. Depois de 1910, não se nos representa novo ciclo, mas surge um período de indeterminação, dominado pela ideia de plebe. Entendemos por *plebe* as formas degenerescentes que assumem os três estados sociais — nobreza, clero e povo. Neste período, o princípio monárquico da história de Portugal está apenas confiado aos poetas e filósofos da profecia.

A unidade, que comanda de início ao termo todo o processo é, como dissemos, a ideia de Quinto Império, mas se, no ciclo dos reis, é a ideia pura que se representa exemplarmente no portal, voltado ao sul, da Igreja de Santa Maria de Belém, aparece no segundo ciclo, já pela voz de Camões e, sobretudo, em D. João de Castro e António Vieira, como o domínio da Cristandade sobre todo o universo, no terceiro ciclo essa ideia entra em progressiva degenerescência até configurar-se no socialismo.

Enquanto ideia pura, o Quinto Império só poderia realizar-se por um real contacto com o centro invisível do mundo. É o que está significado no referido portal, como o leitor terá ocasião de ver logo nas primeiras páginas deste livro. Na forma de Cristandade, que assume no segundo ciclo, tudo está ainda referido a um centro, que pode ser um país, Portugal ou Roma, mas já não é atendida aquela relação essencial. No conceito de socialismo, permanece a ideia de unidade, mas construída sobre a imagem de um círculo envolvente sem centro, que, por isso mesmo, se indetermina e perde em manifestações vazias de sentido, pura miragem do que foi a ideia de Monarquia Universal ou a ideia de Cristandade.

Neste povo hipnotizado pelo transcendente, a ordem dada foi a que manda realizar a Monarquia Universal. O leitor compreenderá por que terminamos o livro com uma reflexão sobre a Monarquia de Dante. Esta descida cíclica, que se está tornando cada vez mais vertiginosa para a indeterminação, que exprime um afastamento cada vez maior do centro que nos move, oferece o risco

de se perder naquela noite caliginosa, de onde se não volta mais. Talvez seja esse o sentido do horóscopo de Portugal traçado por Fernando Pessoa. Todavia, se reflectirmos, à luz dos princípios de Leibniz, sobre a ideia de que a reintegração de uma série que se desenvolve para um limite se faz, não por operações sucessivas, mas por um acto único e repentino, que resolve toda a série no seu princípio, então, talvez, seja possível ver na enigmática data de 1978 um sinal de esperança.

NO CICLO DOS REIS

CAPÍTULO I

ONDE SE VÊ QUE, AO ABRIR O PORTAL SUL DOS JERÓNIMOS, SE ABRE A PORTA DA HISTÓRIA DE PORTUGAL

«E Deus, a grande Ogiva, ao fim de Tudo»
(Fernando Pessoa)

O silêncio de René Guénon sobre tudo quanto se passou em Portugal, depois da destruição na Europa da Ordem da Milícia do Templo, tem surpreendido e perturbado os raros investigadores (1) que verificaram a relação directa existente entre o que ele escreveu no *Rei do Mundo* e os descobrimentos marítimos dos portugueses.

É inverosímil interpretar esse silêncio como desconhecimento da nossa história num homem tão vasta e profundamente informado.

«Fala-se muito do Preste João na época de São Luís, a propósito das viagens de Carpin e de Rubruquis. O que complica as coisas é que, segundo alguns, teria havido quatro personagens com este título: no Tibete (ou sobre o Pamir), na Mongólia, na Índia e na Etiópia (esta última palavra tem um sentido muito vago); é provável que se trate de diferentes representantes do

---

(1) Entre esses investigadores é, sobretudo, de referir José Luís Conceição Silva, no notável prefácio que escreveu para o livro de poemas *As Três Taças*, de Vasco da Gama Rodrigues, prefácio e livro que, ignorados, como o foi a *Mensagem* no seu tempo, pela cultura estabelecida, não deixaram de exercer uma subtil influência em certos espíritos solitários.

mesmo poder» ([2]). Eis um exemplo do que escreve René Guénon. Será possível que o autor destas linhas ignorasse que a viagem de Vasco da Gama tenha tido precisamente por fim o contacto com o Reino do Preste João?

Também Julius Evola, outra grande autoridade no assunto, cala tudo sobre Portugal, embora saiba muito bem que *«uma nau com cruz vermelha sobre vela branca* é a que recebeu Parsifal e o conduziu para um lugar desconhecido, onde estava o Graal e donde Parsifal não voltou mais» ([3]). Parece que, com a destruição dos Templários nos começos do século XIV, a cobertura que lhes deu D. Dinis através da Ordem da Milícia de Cristo levasse a concentrarem-se na terra do extremo ocidente europeu os últimos prolongamentos de uma organização que tanto Guénon como Evola consideram depositária da tradição primordial e que tinha «por missão principal assegurar a comunicação entre o Oriente e o Ocidente, comunicação cujo verdadeiro alcance se avalia quando se verifica que o centro do mundo sempre foi descrito, pelo menos no que diz respeito aos tempos «históricos», como situado no Oriente» ([4]). Quando seria de esperar uma alusão à Ordem da Milícia de Cristo, René Guénon escreve: «Todavia, depois da destruição da Ordem do Templo, o Rosacrucianismo, ou aquilo que recebeu este nome a seguir, continuou a assegurar a mesma ligação, embora mais dissimuladamente» ([5]).

D. Dinis, como se sabe, fingiu concordar com o extermínio dos Templários, mas conseguiu autorização do Papa para fundar com o tesouro da Ordem extinta uma nova Ordem. Os Templários portugueses foram reintegrados. A Ordem da Milícia do Templo ficou encoberta na Ordem da Milícia de Cristo. Manteve-se a esfera; a cruz sofreu leves alterações na cor e na forma. As nervuras

---

([2]) René Guénon, *Le Roi du Monde*, 4.ª edição, Paris, 1958, p. 16.

([3]) Julius Evola, *Il Mistero del Graal e la Tradizione Ghibellina dell' Impero*, Gius. Laterza & Figli, 1937.

([4]) René Guénon, *ob. cit.*, p. 70.

([5]) *Idem*, p. 70.

irradiantes das abóbadas manuelinas continuariam, alguns anos mais tarde, a ostentar o número oito.

Não tem sido suficientemente notado o facto de ter sido por volta de 1230 que o movimento trovadoresco galaico-português se começa a impor, precisamente quando a poesia de amor do Sul de França entra em rápido declínio, em consequência da cruzada contra os albigenses. Duraria cem anos até à queda dos Templários. D. Dinis era trovador e, enquanto foi possível, protegeu abertamente o movimento.

A dinastia de Avis, no início da qual se dá um ressurgimento da literatura sobre a Demanda do Graal, do Graal símbolo do centro iniciático supremo, segundo Guénon e Evola, parece ter encontrado, pelo estabelecimento de relações com a Inglaterra, uma orientação superior, que já se ia perdendo nos reis da primeira dinastia e que talvez explique o que realmente estava por detrás das razões económicas e sociais que levaram à revolução de 1383-85. D. João é comparado por Fernão Lopes ao próprio Rei Artur.

Tudo indica que a comunicação entre o Oriente e o Ocidente vai agora ser assegurada através dos descobrimentos marítimos, nascidos do «talent de bien faire» do Infante D. Henrique, governador e administrador da Ordem de Cristo. Um acontecimento importantíssimo, embora semelhante a tantos outros, foi a construção da ermida de Santa Maria de Belém, que o Infante escrevia hebraicamente *Beith-Lehem*. O Mosteiro dos Jerónimos, consagrado a Santa Maria de Belém, é edificado sobre essa ermida. Ali estavam ainda dois cavaleiros da nova Ordem Templária, a quem o Infante conferira a posse do lugar. Ver-se-á, no desenvolvimento deste estudo, a importância desse acontecimento.

*
* *

Após ter desdobrado a cadeia de símbolos relativa ao Centro do Mundo, René Guénon refere como fundamental «o Omphalos

que se encontra em quase todos os povos», explicando que «a palavra grega *omphalos* significa «umbigo», mas designa também, de uma maneira geral, tulo o que é centro e mais especialmente o centro de uma roda» (6). O que se segue liga-se directamente ao nosso assunto: «A representação material do *Omphalos* assume quase sempre a forma de uma pedra sagrada, que costuma receber o nome de «bétyle»; esta última palavra parece ser o hebreu Beith-El, «casa de Deus», o próprio nome que Jacob dá ao lugar onde o Senhor lhe apareceu num sonho: «E Jacob acordou do seu sono e disse: Certamente o Senhor está neste lugar e eu não sabia. Ficou apavorado e disse: Como este lugar é terrível! É a casa de Deus e a porta dos Céus. E Jacob levantou-se muito cedo de manhã e pegou na pedra que lhe servira de cabeceira, levantou-a como um pilar e derramou óleo por cima dela (para a consagrar). E deu a este lugar o nome de Beith-El; mas o primeiro nome desta cidade era Luz; ....; por outro lado, está dito que Beith-El, «casa de Deus» se tornou Beith-Lehem, «casa do pão», a cidade onde nasceu Cristo» (7).

O portal sul dos Jerónimos tem como figura central a imagem de Santa Maria, com o Menino nos braços e um vaso na mão, onde recolhe o oiro, o incenso e a mirra, os três dons dos Reis-Magos. Damos de novo a palavra a René Guénon: «É preciso definir claramente um ponto que parece não ter sido até agora explicado satisfatoriamente; aludimos já aos Reis-Magos dos Evangelhos dizendo que neles estavam unidos os dois poderes (real e sacerdotal) diremos agora que estas personagens misteriosas representam na verdade os três príncipes da Agarttha (Centro do Mundo). O Mahânga (relativo ao poder real) oferece a Cristo o oiro e sauda-o como «Rei»; o Mahâtmâ (relativo ao poder sacerdotal) oferece-lhe o incenso e sauda-o como «Sacerdote»; enfim, o Brahâtmâ (que reune os dois poderes) oferece-lhe a mirra, o filtro da incorruptibilidade, imagem da Amrîtâ, e sauda-o como

(6) *Idem*, pp. 74-75.
(7) *Idem*, pp. 76-77.

«Profeta» ou Mestre espiritual por excelência. A homenagem assim prestada a Cristo que acaba de nascer, prestada pelos representantes autênticos da tradição primordial nos três mundos que são os seus domínios respectivos é, ao mesmo tempo, note-se bem, a garantia da perfeita ortodoxia do Cristianismo do ponto de vista dessa tradição» (8).

No mesmo portal, lá no alto e sobre a linha que passa pela imagem de Santa Maria de Belém, está São Miguel, o arcanjo do Juízo Final. René Guénon relaciona o arcanjo São Miguel com um dos dois «intermediários celestes» a que se refere a Kabbala hebraica: Metraton. O outro intermediário, Shekinah, «a presença real da divindade» pode identificar-se a Santa Maria de Belém. «O termo Metraton, explica o autor do *Rei do Mundo*, tem em si todas as acepções de guardião, de Senhor, de enviado, de «mediador»; é «o autor das teofanias no mundo sensível»; é o «Anjo da Face» e também «o Príncipe do Mundo». Para recorrer ao simbolismo tradicional, diremos que, tal como a cabeça da hierarquia iniciática é o «Polo Terrestre», Metraton é o «Polo Celeste»; e este reflecte-se naquele por relação directa segundo o «Eixo do Mundo». O seu nome é Mikael, o Grande Sacerdote que é holocausto e oblação diante de Deus. E tudo o que fazem os Israelitas sobre a terra se realiza segundo arquétipos do que se passa no mundo celeste. O Grande Pontífice simboliza aqui em baixo Mikael, Príncipe da Clemência. Em todas as passagens onde a Escritura fala da aparição de Mikael trata-se da glória da Shekinah». E mais adiante: «É preciso além disso notar que *Melek*, «rei» e *Maleak*, «anjo» ou «enviado» são as duas formas de um só e mesmo nome; além disso, *Malaki*, «o meu enviado» (isto é, o enviado de Deus ou «o anjo no qual é Deus», Maleak ha-Elohim, é o anagrama de Mikael» (9).

A associação, no portal do sul, segundo uma linha central vertical, segundo o «Eixo do Mundo», de Santa Maria de Beith-

(8) *Idem*, p. 36.
(9) *Idem*, pp. 28-29.

-Lehem com o arcanjo São Miguel está em directa correlação com a própria edificação do Mosteiro dos Jerónimos: «As passagens da Escritura em que se mencionam Shekinah e Metraton são sobretudo aquelas onde se trata da instituição de um centro espiritual: a construção do Tabernáculo, a edificação dos Templos de Salomão e de Zorobabel. Um tal centro, constituído em condições regulares, devia ser o lugar da manifestação divina, sempre representada como «Luz» [10].

No vértice em que se cruzam os dois arcos da porta dupla por onde se entra na Igreja, na base da mesma linha vertical que sobe elevando o portal até ao Céu está a imagem do Infante, com três cruzes da Ordem de Cristo, dispostas também verticalmente sobre o peito. Ele aparece ali como o viu o poeta: «O único Imperador que tem deveras o globo mundo em sua mão». Não se deve esquecer que o primeiro Templo naquele lugar consagrado a Santa Maria de Belém foi edificado pelo Infante, que essa primeira ermida foi, por assim dizer, o *pilar* sobre o qual D. Manuel, prestes a fechar-se o ciclo dos descobrimentos, mandou erguer todo o mosteiro.

Seria possível, sempre a partir das luzes acendidas por René Guénon, explicar os restantes elementos do portal — os quatro doutores da Igreja, os quatro profetas bíblicos e os doze apóstolos —, dentro da mesma ideia de que a edificação dos Jerónimos se liga à confirmação de um centro espiritual, significativo de um contacto real com o centro do mundo.

Surge aqui, todavia, um dos mais perturbantes enigmas da história de Portugal. Alude Mário de Sampaio Ribeiro, no seu breve estudo *Do Sítio do Restelo e das suas Igrejas de Santa Maria de Belém*, a uma «reviravolta» que se teria dado no espírito de D. Manuel e que situa, com rigorosa precisão, em 1513, reviravolta que outros historiadores relacionam com uma mudança de atitude para com os judeus, de protector nos primeiros anos

[10] *Idem*, pp. 22-23.

do seu reinado e de perseguidor nos restantes, mas que Sampaio Ribeiro, escondendo mais do que diz, refere às relações do rei com a Ordem de Cristo. A entrega a uma Ordem contemplativa como a dos Jerónimos do Templo de Santa Maria que pertencia de direito, conferido pelo Infante, à Ordem guerreira de Cristo, a súbita suspensão dos trabalhos nas Capelas Imperfeitas orientados por Mestre Boitaca, o afastamento deste da obra de edificação dos Jerónimos, tudo acontece na volta muito próxima do ano de 1513. Para Mário de Sampaio Ribeiro, Boitaca «foi talvez o último iniciado das confrarias de pedreiros livres que viveu entre nós» [11]. Conta Frei Jacinto de São Miguel que, tendo ele sido repreendido pelo rei por desrespeitar um grande do Reino, teria respondido: «Senhor V. A. em os seus reinos pode fazer quantos grandes quiser, mas não a um mestre Boytac porque isso só Deus o faz» [12].

Como veremos mais adiante, quando as naus de Vasco da Gama partiram em demanda da Índia, ainda se mantinham em Belém os Templários da Ordem de Cristo. Mário de Sampaio Ribeiro procura explicar a reviravolta do rei pela própria decadência da

[11] Mário de Sampaio Ribeiro, *Do Sítio do Restelo e das suas Igrejas de Santa Maria de Belém*, Lisboa, 1949, p. 345.

A entrega do Mosteiro aos frades Jerónimos pode ser interpretada como o modo que o rei encontrou de assegurar a conservação dos conhecimentos iniciáticos, que, a ficarem na posse dos Cavaleiros de Cristo, dada a corrupção da Ordem (se é verdade o que afirma Mário de Sampaio Ribeiro), poderiam vir a perder-se definitivamente. Em resultado das investigações de Américo Castro, sabe-se hoje que os frades Jerónimos receberam dos *fratricelli* a ideia de Joachim de Flora que anunciava depois das idades do Pai e do Filho, a vinda do Paracleto. Convém consultar neste sentido, além do próprio Américo Castro (*Aspectos del Vivir Hispanico*), Almir Bruneti (*A Lenda do Graal no Contexto Heterodoxo do Pensamento Português*, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1975) e os livros de Agostinho da Silva publicados por Guimarães Editores, *Reflexão* e *Aproximações*, assim como uma entrevista que sobre o assunto deu ao suplemento literário *A Ilha* do Jornal da Madeira.

[12] Frei Jacinto de São Miguel, *Mosteiro de Belém*, Lisboa, 1901, p. 57.

Ordem, que se teria desencadeado logo a seguir à morte do Infante D. Henrique, cuja casta severidade teria impedido a dissolução dos costumes e a desobediência à regra da instituição. Seria isso? Não se esconderá no comportamento do rei um desengano em relação à própria orientação secreta ou sagrada que o Templo reflectia? E, se assim foi, porquê? Basta um casamento ou a ambição de poderio político para o explicar?

De qualquer modo, 1513 marca uma rotura decisiva, no próprio momento em que o grande sonho templário parecia que se tivesse realizado. Aqui termina o primeiro ciclo da história pátria, aquele que designamos por ciclo dos reis. Segue-se um período de dominação sacerdotal, mas disso trataremos noutro lugar. Teremos então de interrogar a manifestação poética desse facto decisivo nos «Lusíadas» de Luís de Camões.

CAPITULO II

O ENIGMA DA «BÉRRIO» E A INICIAÇÃO DE NICOLAU COELHO

Há no Claustro dos Jerónimos, dispostos a toda a volta pelo lado de dentro, vinte medalhões, que nos parecem decisivos para quem pretenda alcançar uma interpretação esotérica dos Descobrimentos. Aparentemente, combinam-se, nesses medalhões, motivos ornamentais alusivos à vida, paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo (lados ocidental e oriental) e aos Descobrimentos (lados norte e sul). Convém que o leitor os observe demoradamente. (Ver figuras 1 a 20).

Podem enumerar-se e descrever-se deste modo:

1.º grupo (lado ocidental):

1 — A letra *X*, primeira letra do nome grego de Cristo;
2 — A lança que o feriu no coração e a vara portadora do fel e do vinagre;
3 — As cinco chagas;
4 — A coroa de espinhos;
5 — A terra crucificada.

2.º grupo (lado norte):

6 — As cinco chagas de novo;
7 — Uma árvore de três raízes e sete ramos;

8 — A letra *M* sob a coroa régia;
9 — A esfera armilar (na faixa zodiacal lê-se «Emanuel, R. P. ab G'»);
10 — A abreviatura do nome grego de Jesus: INSOUS (IÑS).

3.º grupo (lado oriental):

11 — A coluna do suplício de Jesus;
12 — A coroa de espinhos aliada à cruz sobre uma rosa irradiante. Não há coincidência de centros entre as duas primeiras e a última;
13 — A escada por onde subiram Cristo vivo e o desceram morto; o martelo e a torquês que pregou e despregou os cravos;
14 — Os látegos associados aos cravos;
15 — O galo sobre a coluna.

4.º grupo (lado sul):

16 — Pedro Álvares Cabral;
17 — Nicolau Coelho;
18 — Paulo da Gama;
19 — Vasco da Gama;
20 — O sol.

Parece-nos ser esta a ordem necessária de enumeração, se está certa a interpretação que nos propomos apresentar.

Diga-se, pois, desde já, que possuindo os medalhões o sentido esotérico dado na descrição apresentada, têm, além desse, outro, encoberto e obscuro, que procuraremos tornar evidente. Do ponto de vista exterior, que é o dado na enumeração, a presença da letra *X* no lugar do lado ocidental que confina com o lado sul não teria razão de ser, se não for atribuído ao ocidente uma precisa

significação simbólica. O ocidente é o ponto onde morre o sol, representativo de Cristo, «o corpo de Deus, vivo e desnudo». Esta imagem estabelece a ligação entre o último dos vinte símbolos e o primeiro, entre o Sol e o *X*.

O *X* é o ponto de partida, o sol o ponto de chegada. Sem esta determinação, não é possível apreender o sentido do claustro. A partir dela, podemos afirmar que o claustro descreve, no seu movimento de ocidente para oriente, pelo norte, até acabar no sul, momentos e aspectos da «iniciação» pela Arte Régia. Mais precisamente: estamos aqui perante a própria «iniciação» do navegador Nicolau Coelho.

Como pudemos chegar a esta conclusão?

A observação atenta e pormenorizada das efígies dos quatro navegadores da face sul revela entre a de Nicolau Coelho e a dos outros três diferenças assaz estranhas, incompreensíveis fora da nossa interpretação. É o caso que os bustos de Vasco da Gama, Paulo da Gama e Pedro Álvares Cabral estão circunscritos por cornucópias, enquanto Nicolau Coelho está posto dentro de um círculo «*rude, tosco e informe*»; os chapéus dos primeiros estão presos ao alto por uma laço [1]; só Nicolau Coelho não ostenta no ombro a rosa iniciática. Para lá destas diferenças, imediatamente significativas até para quem não saiba muito destas coisas, repare-se que Nicolau Coelho está protegido pelos outros. Pedro Álvares Cabral (ou, noutra possível identificação, Bartolomeu Dias) faz a sua cobertura pelas costas; Paulo e Vasco da Gama interpõem-se entre ele e o sol, que os três fitam de frente. A visão frontal do sol ou da luz na sua origem só é acessível aos iniciados.

[1] Quatro pontos definem, segundo Mircea Eliade, a iniciação dos châmanes: 1. A vocação iniciática é o resultado de uma escolha divina; 2. Esta escolha é comunicada ao futuro châmane na imagem de um fio que desce do céu e poisa sobre a cabeça; 3. A descida do fio tem o carácter de uma fatalidade, como se o destino fosse repentinamente revelado; 4. Com efeito, a pessoa escolhida sente que perdeu a liberdade individual: sente-se cativa, ligada pela vontade de *Outro*, encadeada.

Aquele fio chamam os hindús o *agente interior*.

Se assim é, há que interpretar os símbolos que circunscrevem o Claustro, desde o *X* até ao Sol, em função deste acto final, isto é, como expressões de momentos, aspectos e poderes iniciáticos. Supõe-se pois que a direcção do movimento pelo qual se percorrem é para a direita, *epí dexía*, como dizia Aristóteles. É o sentido a que obedecem, no *Banquete*, conhecido livro de Platão, a ordem de sucessão dos discursos e a passagem da taça de mão em mão.

Tornando mais claro o que pretendemos dizer: imagine-se alguém que percorra o itinerário interior do Claustro. Deve principiar pelo ocidente, frente à imagem do *X*, dirigindo-se, depois, para o norte, voltando três vezes à direita nos ângulos, até atingir o ponto em que está o Sol (²).

Informa-se o leitor de que a ornamentação interior do Claustro é de Boitaca (³). O Claustro, como aliás todo o Mosteiro, está orientado pelos pontos cardiais (⁴). E recordamos que a palavra *claustro*, significa o oculto, o fechado.

Tudo indica que, sendo o sul, como vimos, o termo da *viagem* no Claustro, esse ponto cardial constituía, para Templários e seus continuadores, a enteléquia do movimento. O portal do Mosteiro da Batalha e o da Igreja do Convento de Cristo em Tomar estão, como o de Santa Maria de Belém, voltados para o sul. Há aqui

(²) As três viagens iniciáticas do grau de Aprendiz da Maçonaria seguem exactamente o mesmo itinerário (Oswald Wirth, *La Franc-Maçonnerie Rendue Intelligible à ses Adeptes*, Vol. I, pp. 135-136).

Deve comparar-se a orientação do Claustro com a do Templo Maçónico, tal como pode ver-se no *Painel do Primeiro Grao* (sic), reproduzido em *Para a História da Maçonaria em Portugal* (p. 17), de António Carlos Carvalho.

(³) Neste ponto, como na identificação dos navegadores, seguimos a lição de Reinaldo dos Santos.

(⁴) As direcções do espaço, definidas pelos dois pólos e pelo nascer e pôr do sol, não constituem um mero arranjo geométrico exterior ao próprio objecto, um esquema mítico, como afirma Cassirer (*Filosofia das Formas Simbólicas*), de ordenação do mundo a partir do espírito humano, mas determinam o espaço real, objectivo, em si mesmo. Pelo contrário, a noção pseudo-científica do espaço puro ou a intuição pura do espaço (pseudo-científica porque é a noção comu mou vulgar) é que é uma construção do espírito, uma construção cómoda,

uma exacta concordância com a teoria aristotélica dos pontos cardiais exposta no *Livro do Céu*. Contra os pitagóricos, o Filósofo demonstra que o *alto*, isto é, o polo dominante, não é o norte, mas o polo sul. Fernando Pessoa também sabe que «o Sul sidério esplende sobre as naus da iniciação».

O início e o termo encontram-se no ângulo que formam entre si o sul e o ocidente. Entre o *X*, que está no início, e o *Sol*, que se encontra no fim, há a relação da potência ao acto. Que espécie de potência e que espécie de acto?

O *X* é o ponto de partida. É no ponto extremo ocidental a porta dos infernos. Ali o sol se perde e morre, desaparecendo na sua própria noite de onde renascerá talvez. Na verdade, os outros quatro símbolos que compõem e completam o grupo ocidental representam esquematicamente a paixão e a morte de Nosso Senhor Jesus Cristo.

É o *X* a primeira letra do nome grego de Cristo e é o princípio da iniciação. É a potência da luz que se desenvolverá até ao acto puro da visão perfeita em que a luz se vê a si própria, na exacta relação aristotélica do intelecto com o inteligível. Do *X* se pode dizer que, enquanto primeira letra do nome divino, é o Verbo que está no princípio e que o Evangelho de São João relaciona directamente com a Luz.

Todos os homens têm em si este *X*, esta incógnita ou este mistério pelo qual são e vivem. É a *coisa próxima* infinitamente distante. E, embora próxima, os homens não o conhecem. O homem não chega à consciência dela sem uma rotura no sistema natural do ser, a que no Claustro se alude pela paixão e morte de Cristo.

nascida da impotência de nocionar o universal concreto, isto é, de apreender a ideia sem negar a forma e o seu símbolo. A sabedoria de Mestre Boitaca não perdurou nas igrejas protestantes dos nossos dias, que deixaram de ser orientadas pelo Céu e pelas Estrelas. Estão ali onde estão podendo estar noutro lado e, se estão, é por motivos sociais, para exercerem uma acção sem autêntico conteúdo religioso. Ver António Carlos Carvalho, *Para a História da Maçonaria em Portugal*, Lisboa, 1976, p. 25.

Embora a palavra portuguesa *luz* pareça derivar do acusativo latino *lucem* (o nominativo é *lux*), a longa citação que vamos fazer de René Guénon permite aproximá-la da palavra hebraica *Luz*: «Há uma tradição judaica que se refere a uma cidade misteriosa chamada *Luz*. Este nome pertencia primitivamente ao lugar onde Jacob teve o sonho que o levou a designar tal lugar por *Beith-El*, isto é, «casa de Deus». A palavra *Luz*, além de significar o que há de profundamente interior e de mais escondido — o secreto e o inviolável —, constitui também o nome dado a uma partícula corporal incorruptível ou indestrutível, representada simbolicamente pela forma de um osso muito duro ao qual a alma ficará ligada depois da morte e até à ressurreição. Assim como a semente contém o germen e o osso contém a medula, assim *Luz* contém os elementos necessários à restauração do ser. [...] É o ovo ou o embrião do Imortal; pode ser comparado à crisálida de onde emerge a borboleta. [...] *Luz* situa-se na extremidade inferior da coluna vertebral; isto pode parecer esquisito, mas tornar-se-á claro referindo o que a tradição indiana diz sobre essa força chamada *Kundalinî* que é uma forma de Shakti (= Shakinah), imanente no ser humano. Representa-se *Kundalinî* como uma serpente enrolada sobre si própria, numa região do organismo subtil correspondente à extremidade inferior da coluna vertebral; acontece assim, pelo menos, no homem normal; todavia, por efeito de práticas tais como as do *Hatha-Yoga*, a serpente acorda, desdobra-se e eleva-se através das *rodas* ou *lotus*, que correspondem aos diversos plexos, até atingir a região do olho frontal de Shiva. Este estádio equivale à reintegração no «estado primordial» no qual o homem recupera o «sentido da eternidade», obtendo a imortalidade virtual. Permanece, todavia, no estado humano; numa fase ulterior *Kundalinî* atinge por fim a coroa da cabeça, o que significa a definitiva acessão aos graus superiores do ser» (5).

Depois de uma leitura atenta e demorada destas linhas de René Guénon, volte o leitor a considerar os vinte símbolos que

(5) René Guénon, *Le Roi du Monde*, p. 65.

reproduzimos no fim deste capítulo. As cinco chagas, que se repetem duas vezes, devem corresponder às *rodas* ou *lotus*. Não é possível explicar pela pobreza de imaginação de Boitaca tal repetição, mas é o que têm forçosamente de concluir aqueles que vêem nos símbolos apenas motivos ornamentais. O símbolo das chagas repete-se porque é o *termo gerador*, como se diz em matemática, de toda a série dos vinte, cujo *limite* é o símbolo do sol.

É impressionante a semelhança fonética de *chakras*, a palavra sânscrita que significa *rodas*, com *chagas*. É uma semelhança equivalente à do português *rodas* com o grego *roda*, o qual, no entanto, significa *rosas*. Por sua vez, as *chagas* são produzidas pelos *cravos*, que é também o nome da larga flor vermelha do 25 de Abril.

A dupla presença das cinco chagas constitui, pois, o sinal de que nesse símbolo reside a chave de todo o processo iniciático. Por ele, a iniciação de Nicolau Coelho liga-se ao próprio destino transcendente de Portugal, mas estudaremos noutro capítulo tal relação.

É no corpo imóvel de Cristo, triplicentemente pregado à cruz, que a lança penetra como um fulgor e o atinge no centro secreto da vida. A lança aparece associada à vara portadora do fel e do vinagre, formas corruptas do sangue e do vinho. Teremos ocasião de ver no estudo sobre Luís de Camões o que tudo isto significa. Neste capítulo, limitar-nos-emos a dar as indicações necessárias para a demonstração do conteúdo secreto da ornamentação do Claustro.

Diz René Guénon que «a serpente acorda, desdobra-se e eleva-se, através das *rodas* e *lotus*, correspondentes aos diversos plexos, até atingir a região do olho frontal de Shiva». Este despertar da serpente, este seu desdobramento e ascensão, depois que a potência da morte tornou sensível a energia oculta da vida (o X nas cinco chagas: ⁙), actuando através da lança e da vara (isto é, pela consciência activa do *dois* em nós), e atingindo a cabeça e o mental (a coroa de espinhos), aparece no Claustro, com luminosa evidência, no lado oriental. A corrente do espírito desce, porém, do alto, na

forma de uma corda que se enrola a uma coluna (ver o primeiro símbolo desse lado). É o que aristotelicamente corresponde à entrada do *noús* no ser ([6]).

Considere-se, neste mesmo lado, o segundo, o terceiro e o quarto símbolos. No segundo, sob o impulso da corrente do espírito que vem do alto, a rosa iniciática esplende já, mas o ser não está ainda integralmente referido a um único centro ([7]). No terceiro, símbolo central do oriente, a simetria dos seus elementos significa a conquista do equilíbrio das novas potências da alma; esses elementos são a escada do martírio de Cristo, interpretável agora como a escada de Jacob por onde descem e sobem as energias angélicas, o martelo e a torquês dispostos como os dois triângulos do hexagrama (✡). No quarto, a dupla corrente do ser (os dois látegos) concentra-se num só ponto, donde se eleva para o alto, tríplice potência figurada nos três cravos. O texto seguinte de Julius Evola tornará as coisas mais claras e pode constituir o exacto comentário do quarto símbolo: «Há duas correntes de energia vital — *idâ* e *pingalâ* — que no homem natural correm serpenteando dos dois lados da coluna vertebral e que se relacionam com o princípio negativo e feminino uma e com o princípio positivo e masculino a outra, uma com a Lua e a outra com o Sol. São manifestações e correspondências no corpo humano da díada ou polaridade elementar. Por meio de técnicas difíceis, o iniciado pára estas correntes, impede-as de seguir as duas direcções laterais, serpentinas, obriga-as a serem uma só, a juntarem-se num ponto. Esta paragem e reunião provocam um fecho de circuito que pode acordar Kundalinî ([8]). Com efeito,

([6]) Plutarco afirma no *Daimon de Sócrates* que a parte mergulhada no corpo se chama *Psiché*, mas a parte incorrupta *Noús*. Diz também que o *noús* balanceia acima da cabeça e toca a extremidade do crâneo; pode-se compará-lo a uma *corda* que deve segurar-se para dirigir a parte inferior do ser.

([7]) Este símbolo corresponde ao famoso desenho de Leornado da Vinci, do corpo do homem inscrito num círculo. O centro do homem e o centro do círculo não coincidem.

([8]) Julius Evola, *La Métaphisique du Sexe*, Payot, Paris, p. 304.

na quinta figura do lado oriental, o galo, essa misteriosa ave ígnea que anuncia cantando o nascer do sol, subiu ao alto da coluna, voltado para o sul.

No texto citado de René Guénon, o ilustre autor refere dois estados do ser ou graus iniciáticos: um correspondente à visão central da Shiva, no Claustro significado pelos três navegadores que fitam de frente o sol; outro em que Kundalinî atinge a coroa da cabeça no Claustro indicado pelo fio que liga ao alto as cabeças de Paulo da Gama e Vasco da Gama.

Com um último texto de Julius Evola terminamos a demonstração:

«No momento em que as correntes dos dois lados são paradas, a *Kundalinî* acorda a «desenrola-se». Produz-se então uma mudança de polaridade na força do fundamento da vida do homem e *Kundalinî* corre para o alto percorrendo um caminho axial segundo a linha da coluna chamada *sushumna*. Da sede originária que ocupa no profano, *Kundalinî* sobe até ao alto da cabeça. Em geral, atribui-se-lhe por analogia uma natureza ígnea...» ([9])

• • •

Aceite pelo leitor a hipótese de que o significado dos vinte medalhões está directamente relacionado com a iniciação de Nicolau Coelho, surge uma pergunta inevitável que de certo já lhe ocorreu.

O que é que conferiu à iniciação de Nicolau Coelho tamanha importância, a ponto de constituir o tema fundamental da simbólica decorativa do Claustro?

([9]) *Idem*, p. 303.

Cremos que há entre este facto e o nome da nau ([10]) que comandou no descobrimento do caminho marítimo para a Índia uma muito estreita relação. A nau, além de *Bérrio*, tinha o nome do Arcanjo São Miguel. Lembrando-se quem nos lê do que escrevemos no capítulo anterior sobre São Miguel, entrará connosco no domínio aliciante das conjecturas. Havia uma *acção* de que tudo dependia: o êxito do descobrimento seria o sinal da assistência do Arcanjo à edificação do Templo; seria, para além disso, a *prova* de um contacto efectivo com o Preste João e o Centro do Mundo. Pouco se sabe de Nicolau Coelho. Sabe-se que morreu poucos anos depois da viagem; sabe-se que foi ele quem primeiro deu a notícia ao Rei do descobrimento do *caminho*. Informa João de Barros, nas *Décadas*, que nas vésperas da partida para a Índia, em 7 do 7 de 1497, os três navegadores velaram toda a noite, assistidos por dois cavaleiros da Ordem de Cristo, na ermida de Santa Maria de Belém. O mosteiro, com o portal sul

---

([10]) Enquanto sistema simbólico, o claustro não se fecha numa única cadeia de significados. Assim, por exemplo, o *progresso* iniciático pode ser posto em correspondência com os quatro lados, a partir do Ocidente, mas entendidos como expressões sucessivas da natureza mineral, da natureza vegetal e da natureza animal, sujeitas ao conhecimento e ao domínio do homem. Com efeito, o último símbolo da série ocidental exprime a primeira daquelas naturezas; o último da série do norte a segunda; o último da série oriental a terceira. No sul, os quatro navegadores representarão, deste ponto de vista, o homem.

De resto, o lado norte inclui também a figura de uma árvore e o *M* coroado, que Reinaldo dos Santos interpreta como a letra inicial de Manuel e nós de Maria, pode, num hipótese algo arriscada, ser a primeira letra de Madeira. Ao lançá-la, temos em conta o facto de os instrumentos fundamentais da «obra», patentes no símbolo central do Oriente, serem duas ferramentas de carpinteiro: a torquês e o martelo. Por outro lado, a escada é indispensável na construção do Templo.

Se o arquitecto traça o plano de um Templo de pedra, no entanto a arte de carpinteiro, por ser mais antiga, está antes da arte do pedreiro. No grau 22 da Maçonaria, em que vêm indicados os materiais da obra, estes são de natureza *material*, isto é, de *madeira*. Aproximamos de propósito as duas palavras. Com efeito, *matéria* e *madeira*, são a mesma palavra, até porque a evolução de uma para a outra não é a erudita, mas a popular; o grego *hulê*, correspondente ao latim *silva*, tem análoga conotação. Dentro deste sistema de relações, o Grande Arquitecto do Universo serve-se da madeira para edificar o mundo.

Já alguma vez o leitor se interrogou sobre a natureza deste *quid* que é a madeira? Para cá ou para lá das descrições que a fotografam na sua estrutura e composição de células, a madeira aparece como um *sólido* que cresce indefinidamente. É uma síntese dos quatro elementos e, por isso, a expressão visível da matéria primeira: é o alimento do fogo, tem a solidez da terra de que se alimenta, a fluidez da água e expande-se como o ar. Todavia, o que é ela em si mesma? Dela só está certo dizer-se: o quê? Isto é, *Ma*, pronome interrogativo hebreu.

Com efeito, entre o *quê* e o *quem* se edifica o Templo do Mundo. Ou, de novo, em hebreu, entre o *Ma* e o *Mi*, as águas inferiores e as águas superiores.

Neste sistema de relações simbólicas, adquire especial relevo a arte de construir barcos, que, aliás, está intimamente ligada ao significado dos Jerónimos.

No *Perceval li Gallois*, Parsifal e os seus retiram-se para um lugar onde o Graal não volta a manifestar-se. E então aparece a nau dos Templários a trazê-lo, *a nau com cruz vermelha sobre vela branca*, e daí em diante ninguém soube mais nada nem de Parsifal nem do Graal.

No Titurel, o Graal vai para a Índia, para o reino simbólico do Preste João. Os povos à volta de Salvaterra e de Montsalvatsche tinham-se deixado dominar por uma vida dissoluta e os Cavaleiros de Montsalvatsche, por mais que fizessem, nada podiam remediar. É por isso impossível que o Graal ali permaneça e deve ser levado agora para onde nasce o Sol: *uma nau, depois de uma viagem simbólica fantástica, transporta-O para a Índia, para o reino do Preste João, que está «junto ao Paraíso»*.

A ressurreição do Rei, motivo fundamental do Graal e do hermetismo, é também o tema central do texto «Chemische Hochzeit Christiani Rosenkreuz anno 1459», onde várias aventuras distribuídas por sete dias significam os sete graus da iniciação. No último dia, os eleitos são consagrados «Cavaleiros da Pedra de Oiro» — Eques aurei lapidis. É então que se fala de *uma viagem sobre as águas* até à morada do Rei que «muitos estranham ver ressuscitado, persuadidos como estavam de que a eles cabia tirá-los da morte». Ao lado do Rei está Rosenkreuz, que nele deverá ver «seu Pai». *Rosencreuz leva a*

e o claustro, foi edificado depois. A velada deve ser interpretada, não como uma iniciação, mas como uma purificação e uma prece. Sobre a iniciação julgamos nós saber onde a recebeu Nicolau Coelho, mas terá o leitor de continuar a ler-nos, pois trataremos disso no capítulo seguinte.

---

insígnia dos Templários e da nau de Parsifal: uma bandeira branca com uma cruz vermelha (Ver Julius Evola, *Il Mistero del Graal*).

Em 1444 Lançarote, obtendo licença «pera poder ir aquella terra» (Guiné), «ajuntou seis caravellas bem armadas pera seguir sua tençon [...] de que o Iffante foe muy ledo e *mandou logo fazer suas bandeiras com a cruz da Ordem (de Cristo)* das quaes mandou que levasse cada hũn caravella sua».



Fig. 1

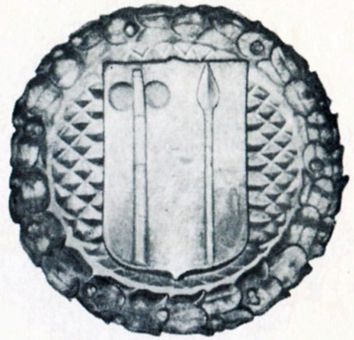


Fig. 2

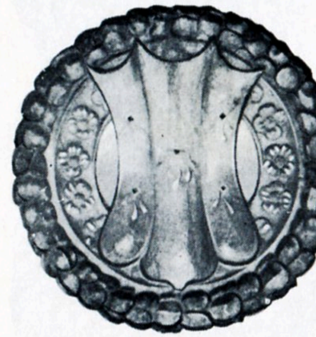


Fig. 3



Fig. 4

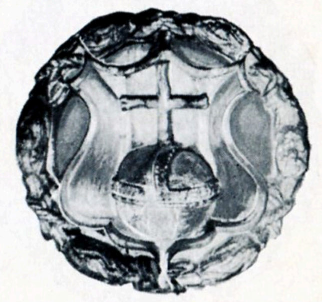


Fig. 5

LADO NORTE



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8



Fig. 9



Fig. 10

LADO ORIENTAL



Fig. 11



Fig. 12

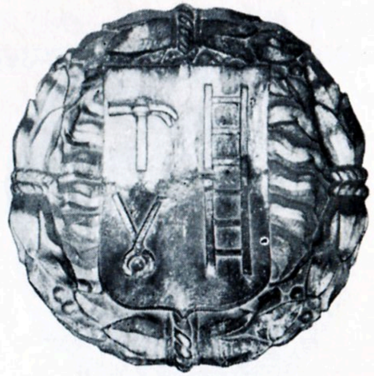


Fig. 13



Fig. 14



Fig. 15



Fig. 16



Fig. 17



Fig. 18



Fig. 19



Fig. 20

CAPÍTULO III

A FONTE DOS GAMOS DE PERO MEOGO OU O TEMPLO MAÇÓNICO DOS GAMAS

Se havia uma doutrina secreta ligada aos Descobrimentos, as causas que, em geral, se lhes apontam vêm a ter um valor secundário, importante no seu plano — económico, religioso ou outro —, mas incapaz de dar a verdadeira razão. Do nosso ponto de vista, tudo se integra num processo que vem de longe (pelo menos, desde a fundação da nacionalidade), cujo momento fundamental e decisivo se deve situar na queda dos Templários.

O que é que permitiu que, em Portugal, a Ordem da Milícia do Templo continuasse a existir *coberta* pela Ordem da Milícia de Cristo? Este facto simples: Portugal é a Ordem do Templo até D. Manuel I e desde a sua origem [1].

Só assim se explica que a cruz da Ordem simbolizasse a Pátria nos templos e nas caravelas.

Nos romances medievais de cavalaria, refere-se uma terra do Ocidente, junto ao mar, a terra de Anfortas ou Afonso, o Rei

---

[1] «A única força verdadeiramente considerável que persistia ao lado do rei era a Ordem de Cristo, que tudo nos insinua ser, aliás, a própria estrutura do Estado» (Costa Brochado, *O Século Português*, p. 14, de *O Infante D. Henrique*, Lisboa, 1960).

Pescador, onde estaria o Graal, símbolo da sabedoria iniciática, de que os Templários seriam os misteriosos guardiões. Pode suspeitar-se que, embora o Grão Mestre visível da Ordem estivesse em França (na altura de destruição da Ordem chama-se Jacques de Molay), fosse aqui em Portugal onde realmente se ocultasse o seu Mestre invisível.

É inútil procurar nos documentos utilizados pelos historiadores a prova do que se avança. O que estava tão hermeticamente guardado não poderia, certamente, aparecer em relatos de cronistas e de frades que talvez nada sabiam do assunto ou, se sabiam, não teriam qualquer interesse em divulgá-lo. Só em *palavras cobertas* alguma coisa poderia vir de dentro para fora e é por isso que documentos como o «manuelino», em que as palavras estão caladas e somente falam para quem sabe e quer *pôr a demanda*, fazer a pergunta, são afinal os documentos onde se conta a verdadeira história. Deste ponto de vista, parece-nos ser útil interrogar também a poesia dos trovadores.

A pergunta foi feita no estrangeiro. Notáveis intérpretes, como Gabriel Rosseti, Eugène Aroux, Denis de Rougemont, Otto Rahn e muitos outros estabeleceram, de maneira decisiva, a ligação da poesia medieval do Sul da França com os cátaros e com os Templários. Esqueceram, como em geral sempre acontece até com assuntos em que Portugal desempenha um papel dominante, a nossa poesia medieval. Não puderam, por isso, observar o facto importantíssimo, até para defesa da tese que sustentaram, que, vinte anos depois da cruzada católica contra os albigenses, que silenciou para sempre, no Sul da França a voz dos trovadores, foi posta em movimento a corrente dos poetas galegos e portugueses, durante cem anos activa até à queda dos Templários.

Tudo isto há que ter em conta. Mas, entre nós, o catarismo, analogamente ao que viria mais tarde a acontecer com o protestantismo, só esporadicamente teve alguma influência. É com os Templários que a ligação deve ser estabelecida.

Gil Perez Condes, jogral galego ao serviço de Afonso X, diz assim:

Não está Amor em casa do Rei.
Perdido é Amor com o Rei
Porque nunca a ele vem,
Embora tenha dele alguma coisa.
Dir-vos-ei onde o procurei:
Entre os Frades Templários.

No inquérito contra os Templários, um tal Frei João da Ordem de São Bento declarou aos inquisidores que, na altura da iniciação, o candidato recebia *uma corda* que passava a usar dia e noite sobre a *camisa* de dormir e em todos os ritos em que tomava parte. Por outro lado, dois cordões, diferentes na espessura, faziam parte das vestes secretas. Um deles era usado pelo neófito, o outro pelo iniciado. Durante o processo contra os Templários, as testemunhas mencionam estes cordões em conexão com as camisas que eram usadas por todos os adeptos.

Nas cantigas d'amigo, aparece constantemente o tema da camisa e o tema da corda, muitas vezes associados. Eis alguns exemplos:

Para se ir queixar, minhas donas, tão sem guisa
Fez-me tirar a corda da camisa.

Levantou-se a velida
Levantou-se a alva
E vai lavar camisas
Eno alto.

Quando eu vi esta cinta que ele me deixou
chorando com grande coita, e me lembrou
a corda da camisa.

Esta cinta de corda era recebida pelo cavaleiro durante o rito de iniciação, depois de ter sido posta em contacto com o ídolo, a quem os Templários teriam prestado culto, de modo a impregnar-se de determinada influência. A dar-se crédito àqueles que testemunharam no processo, essa teria sido a sua aplicação. Estamos de novo perante a imagem da corda como de algo que ata e encadeia os iniciados entre si e a um poder superior. Fácil se torna conjecturar que espécie de Amor procurava o trovador galego «entre os frades templários».

Pensamos ser no sentido acima referido que se deve explicar a predominância da corda no «manuelino». Até hoje ainda ninguém se lembrou de ligar ao mesmo significado a corda enrolada que está por terra aos pés da figura central do painel do Nuno Gonçalves (²). Não deixemos, porém, os trovadores.

Uma anomalia gramatical, que tem suscitado entre os estudiosos da poesia provençal alguma controvérsia, é o nome de *señor*, assim no masculino, dado pelo trovador àquela a quem designa por *minha*. A hipótese mais frequente é a do homossexualismo e convém lembrar neste ponto análoga acusação lançada conta os Templários. Parece, porém, mais verosímil pensar que na palavra *señor* se cifra *quem* iniciou e também «o Senhor que está no Paraíso», do qual o mistagogo será, porventura, o humano arremedo. Então, conceitos como o do *mal* que o amante sofre por ter visto a amada, o da *morte*, da *coyta*, do *serviço*, do *segredo* e tudo o mais recebem uma interpretação superiormente clara.

(²) O enigma dos painéis de Nuno Gonçalves tem sido reduzido pelos numerosos intérpretes, com excepção de Jaime Cortesão, Afonso Botelho, Rafael Monteiro, Conceição Silva e poucos mais, ao problema da identificação das personagens. Está, contudo, ainda por fazer uma interpretação dos painéis, que, mais atenta às funções das personagens do que à identificação dos indivíduos, mais prescrutadores do simbolizado que do símbolo, fosse capaz de os dar como uma das cifras fundamentais da História Secreta de Portugal.

Comparem-se agora uma poesia de Pero Meogo com outra de D. Dinis:

De Pero Meogo:

Levou-se a louçana
levou-se a velida
vai lavar cabelos
na fria fontana.
Passa seu amigo
que lhe bem queria;
a cerva do monte
a água volvia.

De D. Dinis:

Levantou-se a velida
levantou-se alva
e vai lavar camisas
eno alto.
Vai lavar camisas
levantou-se alva
o vento lhas desvia
eno alto.

Estas duas «cantigas» são tão semelhantes que quase parecem a mesma. Com efeito, percorrendo os cancioneiros tem-se a impressão de que se está perante uma série de plágios. Foi isso que levou os historiadores, neste caso da literatura, a considerar o poeta medieval destituído de imaginação criadora ou, dentro de uma explicação mais sociológica, a situá-lo na fase primitiva, rudimentar da criação literária. É neste último critério que se baseia a hipótese da origem popular das cantigas d'amigo.

Temos aqui um exemplo de até onde chega a pomposa «ciência da literatura» dos nossos contemporâneos. Porque, evidentemente, tudo isto é falso. De resto, no estrangeiro, já ninguém cai neste logro (³), no estrangeiro tantas vezes chamado a justificar a resistência que se deve oferecer ao nosso tradicional atraso.

A verdade é que só por acidente a poesia trovadoresca pertence à esfera literária. Na repetição incessante dos temas e das palavras deve ver-se o sinal de que há por detrás dessa poesia

(³) Denis de Rougemont, *O Amor e o Ocidente*, Morais Editores, Lisboa, 1968.

uma «experiência» que se impõe a tudo o mais, uma «experiência» por assim dizer central, à volta da qual giram obsessivamente temas, palavras e imagens.

Vimo-lo já a propósito da *corda* e da *camisa*. Há, porém, outras *constantes* que apontam também para um conteúdo iniciático. É o caso, nas duas poesias citadas, da imagem das *águas*. Nas águas das *fontes* ou do *mar* lavam as «donas» (entenda-se: os que recebem a iniciação) as camisas ou os cabelos. Depois de lavados, atam-nos com um fio de oiro ou com um fio de sirgo:

Fui eu, madre, lavar meus cabelos
a la fonte ...
lá achei, madre, o senhor deles
e de mim, louçana.

Desde que os lavei
De oiro os liei,
meu amigo.

Meus cabelos com sirgo
eu não vos liarei.

*
* *

Entre as aves que falam, os papagaios parecem ter um lugar predominante na poesia trovadoresca. Terá sido, com o galo, o pássaro iniciático por excelência.

Papagaio desdobra-se em *papa gaio* (refira-se a *gaia ciência*). Pode assumir a forma de *papagalo*. Aparece o galo frequentemente, nas albas, como arauto do sol a avisar os amantes de que devem separar-se. Se a relação nocturna dos amantes significa o que pensamos, o galo representa *quem* preside à celebração do mistério iniciático. Assim, na conhecida pastorela do Rei:

1

Uma pastora delgada
recordando o seu amor
estava e era muita a cor
que a pastora revelava
dizendo «ai da namorada
que no amigo acredita!
que só ser atraiçoada,
como eu, terá, por dita.»

2

Ela trazia na mão
um papagaio formoso
cantando muito viçoso
porque já entrava o verão.
«Não sei, amigo loução,
que fazer com tais amores
se me pagais com traição?»
Disse e caiu entre as flores.

3

Esteve ali parte do dia
a pastora e não falava;
umas vezes acordava;
as outras esmorecia:
«Valha-me Santa Maria!
Que será de mim agora?»
Ao que a ave respondia:
«Bem, pelo que sei, senhora.»

4

«Se me queres ver consolada»,
disse ela, «só a verdade
quero ouvir, por caridade.»
E a ave: «Ó mulher dotada
de bem, não te queixes mais.
Quem te escolheu para amada
ergue os olhos: vê-lo-ás.»

Papagaio ou papagalo é, dentro duma deslumbrante hipótese já lançada por Peladan, o símbolo do Grão-Mestre invisível da Ordem, o Papa da Igreja do Amor. Há, porém, outro sentido, o de os trovadores serem papagaios, por repetirem automaticamente as palavras do segredo, sempre as mesmas e sempre da mesma maneira, *vigilantes* no alto dos campanários ou no alto da coluna, enquanto se celebra o nocturno mistério que há-de trazer o Sol ou a Visão Perfeita ao mundo dos homens.

* * *

O providencial acaso preservou do total desaparecimento o pequeno edifício que o leitor pode observar na figura 21. É uma construção cúbica sem janelas e com uma só porta. Aqui há dez anos, podíamos ainda visitá-la no próprio lugar em que foi erguida, um vale entre colinas da região de Palmela, entre Azeitão e Setúbal. Um amigo nosso fotografou-a, antes de ser destruída por um bulldozer. As pedras que a compunham estão hoje sepultadas dentro de um monturo de lixo numa quinta, junto a Sesimbra. Fotografámo-las também.

Surpreendeu-nos a semelhança, por vezes a cópia quase exacta, da sua ornamentação com a de alguns medalhões do Claustro

dos Jerónimos. Tanto mais interessados ficámos quando soubemos que a quinta, onde ainda estaria se não fosse derrubada, pertencera ao próprio Vasco da Gama.

O martelo, a torquês e a escada, a coluna e a corda enrolada, as cinco chagas marcando de cinco rasgos um grande escudo, todos estes símbolos que estudámos no Claustro se encontram no tímpano da porta. Lá dentro, oito nervuras partindo do centro da abóbada reuniam-se duas a duas, terminando em quatro rosas. Dispostas em cruz a um metro do centro, quatro medalhas, das quais uma representa o busto de um homem, visto de frente, *com os cabelos atados por fios* e que ostenta na camisa uma das marcas mais frequentes do «manuelino»: o arco conopial. Está circundado por uma cornucópia (v. figura 22).

O piso era composto por pequenos losangos a branco e a preto, como o piso das lojas maçónicas. Ao fundo, não havia altar nesta pequena igreja, mas *uma fonte* natural que jorrava do centro de uma pedra na forma de um escudo para dentro de um tanque do tamanho de um homem.

Não podíamos ter qualquer dúvida: estava ali um lugar iniciático. Guiados pelo nosso estudo do Claustro e das cantigas d'amigo, era fácil identificar ali os símbolos fundamentais da iniciação, a fonte dos cervos de Pero Meogo, os fios de ouro que atam os cabelos do iniciado.

Seria aquele homem Nicolau Coelho?

Comparámos o perfil do Claustro com o rosto, visto de frente, do homem. Mostrámo-los a muitos amigos, uns disseram que podiam ser o mesmo; outros acharam que não ofereciam qualquer semelhança.

Esta pequena ermida ou fontanário ou loja iniciática ou o que quer que seja é apenas um episódio neste livro. Não poderíamos no entanto, ocultar o achado e deixar de lançar a hipótese. Outros assuntos mais difíceis nos reclamam.

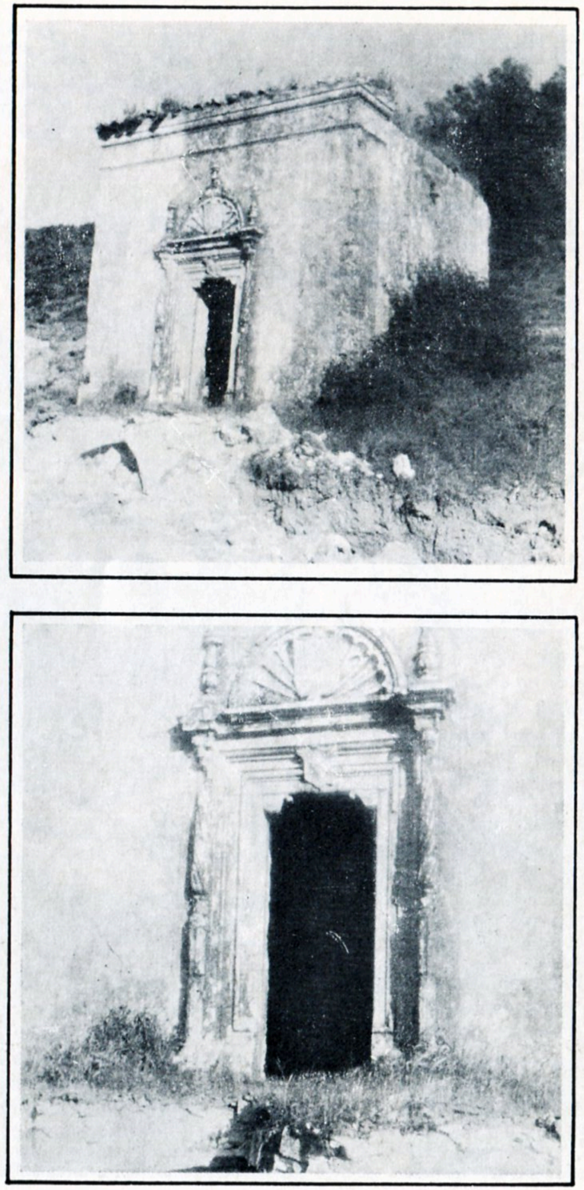


Fig. 21



Fig. 22

CAPÍTULO IV

DE COMO O DESTINO DE PORTUGAL ESTÁ LIGADO À INICIAÇÃO DE NICOLAU COELHO

«Na Cruz morta do mundo
a Rosa do Encoberto»

Chegámos à altura de observar que nos quatro lados interiores do Claustro não há só a série dos vinte símbolos relativos à iniciação de Nicolau Coelho, mas ainda uma outra série, esta de oito símbolos, situados nos ângulos, dois a dois:

Lado ocidental:

1 — O brasão de Portugal: o escudo, na forma que adquiriu depois que D. João II o mandou endireitar, com o campo das cinco quinas e dos sete castelos, encimado pela coroa régia. Tem como tenentes dois grifos, olhando para o Sul;

2 — Nosso Senhor Jesus Cristo ao lado da coluna onde o flagelaram.

Lado norte:

3 — Santa Maria embala ao colo, já descido da cruz, o filho morto;

4 — O Arcanjo São Gabriel anuncia a Maria o divino nascimento.

Lado oriental:

5 — São Jerónimo reflecte sobre o Livro, tendo aos pés um leão e ao lado uma cruz;

6 — Uma árvore paradisíaca de cinco ramos no escudo formado por pinhas dispostas em hexágono. Os tenentes são duas águias, voltadas ambas para o centro. No alto, a cruz da Ordem de Cristo dentro do círculo.

Lado sul:

7 — O brasão da casa de Avis. Como timbre uma serpente ou dragão, lembrando um morcego. Sob a coroa, o escudo das quinas e castelos caído. A impressão dominante é de carnaval e caos;

8 — Brasão de glória. Tenentes dois anjos levitando sobre dois dragões. No escudo oitavado figura uma árvore paradisíaca de sete ramos. De novo, como em 6, o timbre é a Cruz dentro do Círculo.

Seria possível apresentar um estudo minucioso que permitisse considerar todos os elementos contidos nas oito figurações. Limitar-nos-emos, porém, a tirar determindas conclusões, de ordem geral, de acordo com o propósito essencial deste nosso livro.

Como a série dos vinte, esta dos oito combina momentos fundamentais do Evangelho, em forma menos esquemática e mais figurativa, com expressões heráldicas de Portugal. Fá-lo, porém, por tal modo que se torna evidente, mais uma vez, a significação esotérica que Boitaca ou quem quer que fosse imprimiu ao conjunto, no seu desenvolvimento progressivo. Por outro lado, essa significação é inseparável daquela em que consistem os vinte símbolos relativos à iniciação de Nicolau Coelho.

O mistério do brasão ou da bandeira é uma das chaves da história secreta de Portugal e é pena que Guerra Junqueiro [1], na polémica que sustentou a favor da bandeira primitiva contra os adversários da Pátria, tenha ignorado este documento importantíssimo arquivado nas pedras do Claustro. Para Guerra Junqueiro era vital, quase um caso de vida ou de morte do país, a defesa dos valores simbólicos primitivos da bandeira. No entusiasmo da implantação da República, atribui aos republicanos a missão de «reatar o século XV ao século XX». O poeta da *Pátria* sabia que, com o romper do século XVI, tinha começado a descida. Via claramente que os vários pontos cruciais dessa descida se espelhavam como um significado nas sucessivas transformações da bandeira. A República aparecia-lhe como um renascer dos valores da primeira Monarquia. E na fase intermédia desta para aquela mostra que os vários ciclos de degenerescência são anunciados de uns para os outros por alterações das cores e dos símbolos das armas do país.

No Claustro estão claramente indicados quatro aspectos, quatro e não cinco ou três, do brasão, que, considerados no movimento *ad dextram* do ocidente para o sul, são significativos de um mistério iniciático que, através de Portugal, se está celebrando no mundo. O primeiro aspecto é a potência de que o último é o acto. Há nesta relação uma exacta correspondência com a já por nós estudada na relação do *X* com o Sol.

A transformação da terra dos homens, onde reina a divisão e a morte, na *terra dos viventes*, na qual todos os seres sujeitos

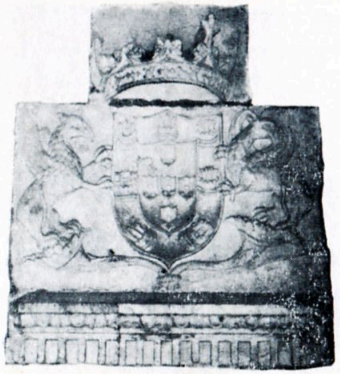
---

[1] Ao terminarmos a primeira parte deste estudo, temos de referir o ímpeto que recebemos da leitura daqueles raros portugueses que não se limitaram a apresentar descrições da nossa arquitectura no quadro de classificação dos estilos, mas procuraram interpretar a simbólica das formas ,das figuras e dos números. Nesse sentido, lembramos alguns apontamentos iluminantes que se encontram nos livros de Alvaro Ribeiro, artigos dispersos de José Blanc de Portugal, o *Labirinto* de Lima de Freitas, a *Introdução a uma Estética Existencial* de António Quadros, sem esquecer, evidentemente, Almada Negreiros.

ao tempo possam viver em liberdade pela obediência a um só Príncipe, forma vivente do Princípio que está no Centro do Mundo, eis a missão da Ordem Templária de Portugal, expressa na sua *cruz* elevada a timbre do brasão (ver figura 24) e na árvore florescente dos sete ramos, sustentada de um lado e de outro por dois anjos. Este é o brasão de Glória, a forma suprema que adquire, através dos quatro iniciados que pela viagem marítima chegaram ao centro invisível do mundo, o primitivo brasão do Reino, recebido, segundo a lenda, do próprio Cristo pelo primeiro Rei. As cinco quinas, pelo mistério iniciático das chagas em que Deus no homem morre para ressuscitar, transformaram-se primeiramente na árvore dos cinco ramos; os sete castelos na árvore dos sete ramos. A coroa é finalmente, numa e noutra figura, a cruz da Ordem dentro de um círculo. Foi com a casa de Avis e através do seu primeiro Príncipe — o Infante D. Henrique — que os Rosa-Cruzes da Ordem de Cristo iniciaram os Descobrimentos, para ligar num único centro o ocidente ao oriente e o norte ao sul. O brasão da casa de Avis (v. figura 24) tem como timbre o *baphomet* dos Templários, que Fernando Pessoa traduz pelo mostrengo, soberano sobre a coroa e o elmo; o escudo está caído e há um estridente barulho de guisos. Este é o quarto aspecto do brasão, alusivo a tremendos mistérios, que para sempre ficarão soterrados.

Não se creia que a iniciação constitui uma paródia da imaginação que se ilude num jogo de espelhos. Se assim fosse, Portugal terá sido um ludíbrio e a mensagem dos Jerónimos, na gélida austeridade das pedras, um sonho contado por loucos ou crianças. Ultimamente, desde a iniciação por correspondência até à iniciação por pílulas, tem-se criado a imagem de que é no fácil tresvario dos sentidos, nas práticas mais ou menos blasfemas dos erotomaníacos, na libertinagem do corpo ou da mente (considere-se o triste caso do «inspirado» Raul Leal) que se abre a porta hermeticamente fechada pela mão poderosa do próprio Deus. O iniciado é um homem austero, cujas palavras, pensamentos e actos reflectem a paz profunda, a Pax Profunda que os Anjos anunciaram aos

OCIDENTE





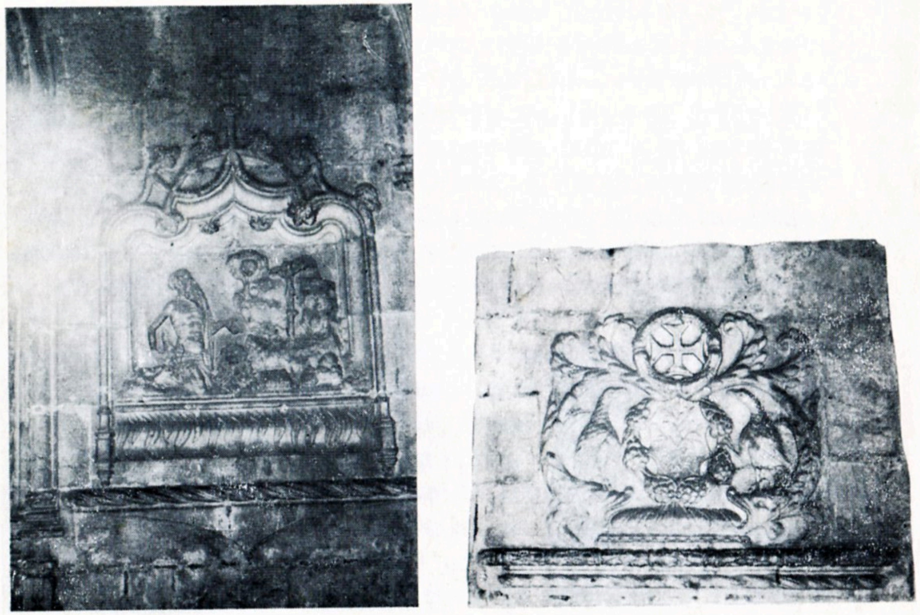
NORTE





Fig. 23

LADO ORIENTAL



LADO SUL

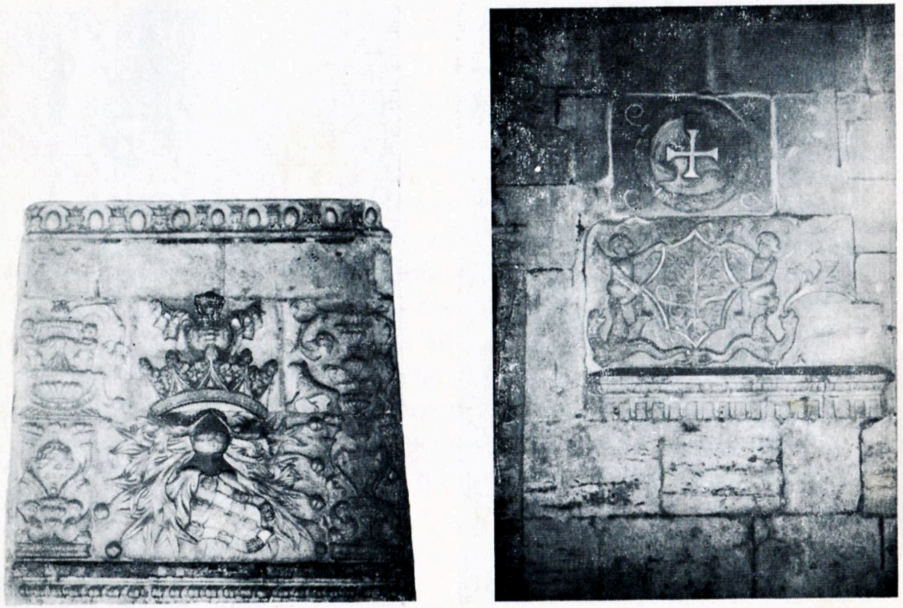


Fig. 24

homens de boa vontade. Não é possível encontrá-lo, a não ser que se seja um seu igual. Recolhe-se no centro de si próprio, está onde não está, morre ou vive conforme queira e também ele está guardado pela mão poderosa do Único, que preside aos destinos do mundo.

Quando contemplamos no lado sul aqueles quatro perfis de navegadores como se fizessem um único ser, representa-se-nos a figura do misterioso deus romano cujo nome ainda se perpetua, entre nós, nas palavras *janelas* e *Janeiro*. Aqui no Claustro os dois rostos de Jano são Pedro Álvares Cabral que fita o Oriente e Vasco da Gama que olha para o Ocidente. Nicolau Coelho e Paulo da Gama podem ser postos em relação com os outros dois pontos cardiais, realizando-se assim nos quatro a totalidade do mundo. É o Jano Tetrafronte.

O «manuelino» é fundamentalmente uma arquitectura das portas, abrangendo nesta designação as janelas e todas as passagens do interior para o exterior e do exterior para o interior. Tanto é assim que numerosos templos românicos e góticos recebem, no reinado de D. Manuel, as marcas simbólicas do «manuelino» nas portas, ficando o resto do edifício tal como estava antes. Foi o que levou a dizer que não constitui um estilo arquitectónico, mas simplesmente decorativo.

As portas e janelas são inconfundíveis, com o *ponto fundo* (veremos, ao estudarmos Camões, o que significa esta sua expressão) assinalado pelo vértice supremo do arco conopial ou por um simples rasgo na pedra, a meio da trave superior das portas das moradias. Há uma grande variedade. Todavia, não há uma só em que a *coluna do meio* não esteja ali, visível no painel das janelas ou simplesmente indicada na sua natureza invisível, como convém. De um e de outro lado correm as cordas de *idâ* e *pingalâ*, de que nos falou Julius Evola.

A verdadeira porta é o corpo do homem que recebeu a iniciação. Compreende-se assim que o Claustro celebre Nicolau Coelho, comandante da nau São Miguel, transmitindo-se por este modo ao descobrimento da Índia o sentido de descobrimento do *caminho*. A iniciação de Nicolau Coelho é a própria iniciação de Portugal. O caminho toca naquele ponto donde realmente partem os pontos cardiais. Por ele se cumpre a promessa de Cristo ao primeiro Rei.

As cinco chagas do escudo, que ferem em cinco pontos o corpo subtil do homem, transfiguram-se na cruz da Ordem, soberana no alto do brasão, dentro de um círculo análogo ao que circunscreve a efígie de Nicolau Coelho. E assim, conforme diz o poeta, na cruz morta do mundo floresce a rosa do Encoberto.

Na cruz há um ponto central à volta do qual tudo *roda*. Todavia, não roda para a esquerda ou para a direita, mas dentro de si própria fascinada pelo centro donde irradia. Nela os dois movimentos de *idâ* e *pingalâ* estão em equilíbrio perfeito. O círculo representa o indefinido, dominado pelo poder que irradia do centro.

Posto isto, que mais adiante será desenvolvido, podemos talvez lançar alguma luz sobre um ponto obscuro do primeiro capítulo. Lembra-se o leitor de termos referido a informação de René Guénon segundo a qual, depois da queda dos Templários no princípio do século XIV, a comunicação entre o Ocidente e o Oriente passou a ser assegurada pelos Rosa-Cruzes. O ilustre autor, notámo-lo então, cala qualquer indicação sobre a Ordem de Cristo e sobre os descobrimentos dos portugueses. Depois do que vimos no Claustro, podemos pensar, sem receio de erro, que os símbolos da rosa e da cruz dominam o conjunto, constituindo as chaves essenciais da sua interpretação esotérica. Não é talvez mal, por isso, supor que, depois da queda dos Templários, os Rosa-Cruzes a que se refere René Guénon, se tenham tornado particularmente activos em Portugal.

Cabe, pois, perguntar: porque calou René Guénon este facto fundamental? Porque o calaram Julius Evola e outros que, certamente, também o não ignoravam? E porque mandam dizê-lo agora? [1]

---

[1] Ao terminarmos a primeira parte deste estudo, temos de referir o ímpeto que recebemos da leitura daqueles raros portugueses que não se limitaram a apresentar descrições da nossa arquitectura no quadro de classificação dos estilos, mas procuraram interpretar a simbólica das forças, das figuras e dos números. Nesse sentido, lembramos alguns apontamentos iluminantes que se encontram nos livros de Alvaro Ribeiro, artigos dispersos de José Blanc de Portugal, o *Labirinto* de Lima de Freitas, a *Introdução a uma Estética Existencial* de António Quadros, sem esquecer evidentemente Almada Negreiros.

NO CICLO DO CLERO

CAPÍTULO V

O ESOTERISMO DE «OS LUSÍADAS»

«Abria em flor o Longe, e o Sul sidério
'Splendia sobre as naus da iniciação»

(do poema «Horizonte» in *Mensagem*)

Como se sabe, a iniciação cátara — a *endura* — consistia num suicídio lento pela fome, pela sede e pela solidão, através do qual a alma, dobrando-se sobre si própria, se esforçava por apoderar-se da sua *beleza essencial:* a «forma de luz». Neste estádio superior do narcisismo, designável em termos cristãos por *luciferismo* (o mito de Narciso, do jovem que se apaixona pela própria imagem reflectida no abismo, equivale ao mito da queda de Lúcifer), a energia espiritual movimenta a energia sexual em circuito fechado. Cortada a corrente de relação com a natureza exterior, pela abstenção de alimentos, a força ígnea do sangue começa a devorar-se a si própria e, deste modo, se estabelece um circuito interno de alta tensão, *base subtil* da clarividência ou epoptia iniciática. O processo operava assim uma deslocação da potência da morte: o poder desagregador do corpo passava a residir na alma, como um centro devorador. E dizemos que se operava uma deslocação da potência da morte, porque, na morte natural, produzida lentamente pelo corrupção dos alimentos ou pelo contágio de outros corpos, é o corpo que, desenvolvendo em si essa potência, vai actuar sobre a alma, condicionando-a na sua sobrevivência transcendente. Se, portanto, é passiva a alma que cai e vive nos ciclos naturais, onde, pelo contrário, o corpo é activo, tudo se passa ao invés na iniciação cátara. À luz das doutrinas cátaras,

compreende-se a ilusão daqueles suicidas que, fascinados pela beleza que pressentem interiormente, separavam violentamente a alma, ainda não purificada, da tessitura corporal, ainda dominante. A concentração mental, a abstenção de alimentos e a indiferença sexual cortam a corrente para o exterior nos três pontos em que a passagem é possível: as três portas da sensibilidade. Assim procuravam os cátaros formar um circuito autónomo, isolado das correntes naturais, autarca, cuja fonte de energia residia na própria alma. Produzir-se-iam dois polos interiores, positivo e negativo, que correspondem, noutros termos, ao princípio activo e ao princípio passivo, ao *animus* e à *anima*, ao masculino e ao feminino.

Supõe, por isso, Denis de Rougemont, de acordo com outros notáveis investigadores do medievalismo, que o *amigo* e a *amiga* da poesia trovadoresca representam estes dois princípios. Sendo assim, os trovadores, apesar de se exprimirem em termos duais de homem e mulher, descreveriam em cifras aquilo que os alquimistas designavam por «operação num só vaso». A quantidade de energia (Denis de Rougemont fala em «intoxicação») acumulada no vaso por intensificação do processo narcisístico, em certos casos não era possível ao indivíduo suportá-la e *extravasava* desviando-se para o homossexualismo.

No entanto, uma outra hipótese tem sido considerada: a de que, sem prejuízo da interpretação que vê nos amantes representações de princípios internos, o trovador amasse de facto uma mulher, eleita entre outras, e que esta consentisse na escolha e nela se comprazesse. Estaríamos então perante o caso de uma operação em dois vasos, embora tendente ao mesmo fim. Aqui, a mulher pela sua presença sem contacto mantinha no amigo a tensão da energia erótica, por um processo análogo ao do «tantrismo», onde se provoca a consumação do acto sexual, ao mesmo tempo que se impõe a retenção do sémen. É a opinião de René Nelly, citado por Rougemont: «Esta magia erótica (a das seitas gnósticas) baseava-se, em primeiro lugar, na crença de que o corpo feminino, pela sua simples presença, manifestava poderes sobre-

naturais, os mesmos que se atribuíam ao Graal... Em segundo lugar, na fé de que uma força oculta nasce do impulso carnal reprimido [...] O amor puro é o que continua a sê-lo em circunstâncias perigosas, *provocadas*, e é aquele que utiliza a energia desse Desejo para fins mais elevados que o acasalamento. Admitia todos os actos carnais, menos o *acto* [...] O amor contido é o motor interior desta Demanda que possui todos os aspectos de uma iniciação na Feminilidade incaptável pelos sentidos carnais» (¹). Tudo isto, porém, não exclui o narcisismo fundamental que está na base da operação.

A iniciação cátara é um ramo divergente da iniciação cristã segundo São Paulo, tal como pode ser imaginada a partir da Epístola aos Coríntios. Se a condenação radical do matrimónio não existe em São Paulo, já que se aconselha a que se case quem não é capaz de viver sem praticar relações carnais com as mulheres, admite, no entanto, o adultério. Em oposição aos evangelistas e a Moisés, não o considera causa de divórcio. Também os cátaros toleravam o matrimónio entre os *crentes* e proibiam-nos aos *perfeitos*, àqueles que estavam destinados para receber a iniciação suprema. Quando a cátara Eleonor pergunta se um homem casado pode servir perfeitamente o Amor, põe afinal, sabemo-lo agora, o problema da iniciação. O catarismo é uma doutrina e um ensino para solteiros, para homens e mulheres que praticam o amor solitário (²). Oposto à doutrina do Génesis que ensina não ser bom aos olhos de Deus que o homem esteja só, identificou, por isso, o Antigo Testamento com o testemunho do diabo, do demiurgo criador do mundo, da carne e do mal.

Em Portugal, o catarismo foi tão episódico como, mais tarde, o protestantismo. É inegável, porém que as cantigas d'amor e só

(¹) Denis de Rougement, *ob. cit.*, p. 116.

(²) Alvaro Ribeiro, *A Literatura de José Régio*, Lisboa, 1969. Este admirável estudo do grande filósofo português constitui, numa linha possível de interpretação, a crítica do narcisismo como via iniciática, mostrando na obra de José Régio a expressão dramática de um espírito que encontra o sobrenatural no ponto de ruptura da comunidade original a que pertence.

as cantigas d'amor podem ser interpretadas como cifras da iniciação cátara: o amor que nasce e é um mal que *ensandece*; a afinidade do amor com a morte; a recusa por parte da amiga de se entregar ao amigo, que a deseja fisicamente; e tudo o mais pode ser referido à *endura*, termo que, aliás, os poetas galaico-portugueses usam para caracterizar a paixão. Pelo contrário, nas cantigas d'amigo, em que várias vezes vem referida a consumação do acto sexual, onde nunca o marido aparece como obstáculo à união dos amantes, mas a mãe (o que faz supor tratar-se de raparigas solteiras), onde a natureza conspira com os amantes na realização do amor, parece residir a cifra doutro tipo de iniciação erótica, que subsistiria ao lado e ao mesmo tempo do catarismo importado com as cantigas d'amor. Os investigadores portugueses que trataram do assunto, de Rodrigues Lapa a Natália Correia, atribuíram às cantigas d'amigo um fundo pagão, especificamente celta, que explicará a ressonância naturalista. Hernâni Cidade, procurando fontes mais próximas, sugere uma origem em Prisciliano nas cantigas d'amigo.

Tanto a explicação pelos celtas como a explicação pelos priscilianistas têm de comum e, portanto, a favor dos que as defendem o não se saber nada de uns e de outros. Conhecem-se umas linhas mal definidas, têm-se umas noções muito vagas. É sempre fácil explicar pelo indefinido, pelo vago e pelo distante, aquilo de que se ignoram as causas contemporâneas. Parecerá mais aceitável fazer fé nas investigações de Aubrey Bell e de Menendez Pidal que sugerem a influência do Cântico dos Cânticos. A Bíblia era lida pelos trovadores e constituía o Livro Sagrado da sociedade medieval, para não falarmos, como Sampaio Bruno, do elemento étnico judaico. Pelo menos, as cantigas de Pero Meogo reflectem, de modo directo e evidente, a leitura do *Cântico dos Cânticos*.

É esta corrente que irá eclodir na poesia de Camões na sua forma suprema. Todavia, não se perdeu aí, por desvio estético, o conteúdo iniciático primitivo. Luís de Camões é, talvez, o último iniciado da Igreja do Amor. É muito difícil, porém, determinar as formas exactas daquele conteúdo.

Temos, felizmente, a sorte de possuir na *Vida Nova* de Dante a revelação de alguns segredos sobre a iniciação erótica, na forma de comentários a sonetos e canções do próprio Dante, cuja semelhança com os sonetos e canções de Camões é flagrante. Já conhecemos a objecção positivista: influências de escola ou do tempo, poesia da época, etc. Passaremos adiante e não perderemos a verdade.

Os intérpretes italianos dos escritos dantescos vêem no relato da *Vida Nova* — a história de amor entre Dante e Beatriz — um livro de preceitos iniciáticos, indicando as regras que se devem seguir e mostrando, até onde é lícito, o conteúdo real da iniciação que tem por suporte a experiência do amor.

Seguidor de Aristóteles, a quem na *Divina Comédia* chama «o Mestre daqueles que sabem», Dante via no homem vivente um composto de três espíritos: o natural, o vital ou animal e o que designa pela expressão plural de «espíritos visuais». Tais termos constituem uma adaptação da tripartição, própria da escola platónica, em alma ou potência vegetativa, alma ou potência sensitiva e alma ou potência intelectiva. Entre a primeira e a última, a primeira que é a potência de vida comum a todos os seres naturais e a terceira que é um dom angélico e a manifestação reflexa do *noús* transcendente, a ligação faz-se por esse misterioso intermediário — o poder sensitivo — que define os animais enquanto tais, mas que não existe *separado* na natureza. Conforme ensina Aristóteles no Livro da Alma, a alma vegetativa tem a sua forma autónoma na planta, expressão pura de um espírito que se nutre e que procria, mas que não disfruta da luz da sensação. Ela é, nos animais, a base subtil sem a qual a potência sensitiva não poderia estar na natureza, o seu fundamento e raiz. Todavia, a potência sensitiva, ao mesmo tempo que liga, no homem vivente e de modo crepuscular nos outros animais, o plano comum da vida com o intelecto, constitui uma barreira que os separa, que actua como um obstáculo à invasão do espírito.

Logo no início da *Vida Nova*, referindo o primeiro encontro com Beatriz, aparecida, quando tinha nove anos, num traje de cor vermelha, o poeta diz que «o espírito vital que habita a secretíssima câmara do coração começou a latir com tanta força que se mostrava espantosamente nas menores pulsações» e acrescenta que, tremendo, ele próprio disse estas palavras: «Ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi» («Eis o deus mais forte do que eu que, vindo, me dominará») (³).

O ponto de ruptura, «o ponto fundo», conforme diz Camões, residirá no coração, centro onde convergem todas as percepções. A *vida nova*, relativa ao número nove, isto é, o desenvolvimento e potenciação do composto tríplice, eclodirá quando a potência vegetativa, dominante no homem vivente, mas não iniciado, for subvertida e conhecida pelo intelecto, mas tal só é possível através da potenciação do que une e separa e da separação do que está unido.

Como é isto?

A imagem da mulher desperta o espírito vital, o pássaro adormecido no coração. A regra a seguir depois consiste em *pela imaginação* intensificar a energia que foi posta em movimento: «Desde então, o Amor assenhoreou-se, de facto, da minha alma, que logo a ele se uniu; e passou a ter sobre mim tanto ascendente, a exercer tal domínio, *pela força que lhe dava a minha imaginação*, que era eu obrigado a satisfazer quanto exigia» (⁴).

Esta experiência está ao alcance de todos os homens e muitos há que, durante a adolescência, têm sentido os seus efeitos. Deixa-se de comer, emagrece-se, torna-se o nosso rosto pálido e terroso. Acontece, porém, que, com o correr dos anos, e até porque não se suspeitou de se ter ali tocado o primeiro limiar da iniciação, vem a habituação à mulher e a energia que conviria conduzir para o alto, através da vivência da imagem feminina por nós eleita,

(³) Dante, *Vida Nova*, Guimarães Editores, Lisboa, 1954, pp. 19-20. Em *Tongatabu*, pode ler-se: «É a curiosidade que desperta o amor, mas é a imaginação que o alimenta».
(⁴) *Idem*, p. 20.

perde-se no plano inferior da vida vegetativa, onde reside, antes do despertar, o desejo do alimento e do sexo.

A potenciação do desejo insatisfeito que se dá «por virtude de muito imaginar» no centro cardial da vida pode, em condições excepcionais, provocar uma ruptura e desencadear uma visão. Dante recolhe-se, afasta-se, isola-se. Conta-nos assim a primeira visão que teve na solidão e no silêncio de um quarto: «Parecia-me ver no meu quarto uma pequena nuvem cor de fogo, em cujo interior discernia a figura de um homem de temeroso aspecto, e mostrava-se todavia tão exultante, que era coisa maravilhosa. Entre muitas palavras que me dirigiu e que não pude entender, percebi esta: «Ego dominus tuus» («Eu sou o teu senhor») (⁵).

A visão viria a repetir-se, depois, várias vezes e em variadas formas, até que a *forma de luz* do composto humano em que Dante vivia se separou. O poeta representa-a na imagem santa de Beatriz, à qual, pelo amor, a sua alma estava identificada e descreve a *separação* pela morte da mesma Beatriz, que entrou no Paraíso; «Se é do agrado de Aquele a quem tudo deve existência que eu viva ainda alguns anos, espero dizer de Beatriz o que não foi dito de mulher nenhuma. Depois apraza Aquele que é Senhor da cortesia que a minha alma possa contemplar a glória da sua dama, a bem-aventurada Beatriz que gloriosamente olha no rosto Aquele *qui est per omnia saecula benedictus*» (⁶).

Até este momento supremo e decisivo da morte iniciática, Dante, «cujo corpo, sob o império do amor, com frequência se movia qual coisa inerte e inanimada» (⁷), passa por vários estados, por sucessivas crises de choro, prostração e doença. Aquilo que ele designa por «transfiguração» deu-se na última vez que viu Beatriz em vida. Tudo indica que o lugar da transfiguração foi uma loja iniciática. Foi ali conduzido por um amigo. Estavam muitas damas e, entre elas, Beatriz que pôde contemplar face

(⁵) *Idem*, pp. 21-22.
(⁶) *Idem*, p. 96
(⁷) *Idem*, p. 39.

a face: «Sentia um maravilhoso tremor que começava no lado esquerdo do peito, e se derramava subitamente por todo o seu corpo»; «então, foram de tal modo aniquilados os meus espíritos pela força que Amor adquiriu, vendo-me tão perto da gentilíssima mulher, que não continuaram em vida mais do que os espíritos visuais; *e mesmo estes pareciam sair dos seus instrumentos como se o Amor quisesse ocupar-lhes o nobilíssimo lugar* a fim de ver a maravilhosa mulher. E acontecia que me achasse *demudado*, pois que muito me doíam esses espíritos que assaz se lamentavam e diziam: «*Se o Amor nos não lançara fora do nosso lugar, poderíamos estar a ver essa maravilhosa mulher como a estão a ver os nossos pares?*» ([8]). A visão próxima da Forma de Luz fê-lo tocar os confins da morte: «Pus os pés naquela parte da vida além da qual se não pode ir com a intenção de regressar» ([9]).

O leitor que nos lê não nos leria se, depois de tudo quanto foi dito, ainda precisasse que lhe fosse explicado o sentido, a nós acessível, das palavras de Dante. Certamente esteve referindo à poesia de Luís de Camões os dados essenciais da experiência dantesca. Com efeito, nos sonetos e canções do primeiro poeta oceânico, há sinais iniludíveis de uma experiência análoga. Recordamos os sonetos: «Transforma-se o amador na cousa amada, por virtude de muito imaginar» / «Alma minha gentil que te partiste, tão cedo desta vida descontente» / «Amor, com a esperança já perdida, teu soberano Templo visitei» / «Não canse o cego Amor de me guiar, a parte donde não saiba tornar-me».

Citamos alguns sonetos mais significativos. Aceitamos que eles e todos os mais admitam interpretações vulgares. Cada um é livre de pensar aquilo que quiser do que lê, embora Luís de Camões advirta a «que se leia mais (e não menos) do que se vê escrito». Todavia, convidamos o leitor a reler a canção décima («Vinde cá, meu tão certo secretário...») e a dar dela uma interpretação pelos lugares comuns do amor. Ou o poeta estava doido

([8]) *Idem*, p. 40.
([9]) *Idem*, p. 40.

ou nessa canção se esconde «um segredo árduo e profundo» que reclama superiores categorias interpretativas. O leitor que vá ler e tente a sua própria explicação.

Por nós, prosseguiremos na senda por que temos vindo até aqui.

Definimos Luís de Camões como o último dos Fieis d'Amor e situamo-lo no ciclo sacerdotal. Há, com efeito, muitos indícios de que o poeta faz concessões à nova ordem do tempo, aos novos valores históricos surgidos depois da ruptura que fizemos coincidir com a construção do Mosteiro dos Jerónimos: a admiração por D .João III, a participação no ódio a tudo o que não fosse cristão e católico, a adesão àqueles que incitavam D. Sebastião a combater os infiéis, etc. ... Esta é uma das faces do poeta; a outra é a do iniciado nos «mistério do amor».

No pensamento teológico de Luís de Camões, o amor é a potência que tudo rege, uma potência divina senhora do universo, a potestade que contra o Céu se atreve, que faz subir os humanos ao Céu sereno e os Deuses descer ao vil terreno, que, como nos termos de Dante, «move o sol e as outras estrelas». Sampaio Bruno ([10]), que julgamos ter sido o primeiro a ver em Camões um Fiel d'Amor, isto é, membro de uma organização secreta continuadora dos Templários por um dos seus ramos, ao estudar o sentido da palavra *amor* na poesia camoneana ([10]), define o poeta como um revolucionário, combatente clandestino ao lado de tantos outros contra a Igreja Católica, que, pela Inquisição, dominava a sociedade portuguesa, e, nesta direcção e propósito, interpreta a palavra *Amor* como o inverso de *Roma*: «Amor não é amor; é anti-Roma». Segue, pois, na linha de Rosseti e Aroux, que assim interpretaram a poesia de Dante.

Não parece que seja. O mesmo Sampaio Bruno observa o fanatismo religioso de Camões fazendo coro com aqueles que incitavam D. Sebastião à aventura de África para espalhar pelo mundo

([10]) Sampaio Bruno, *Os Cavaleiros do Amor*, Guimarães Editores, Lisboa.

o império da ideia católica. De modo nenhum é aceitável que o Amor não seja o amor, podendo embora ser outras coisas. Custa a admitir que a palavra represente apenas uma cifra revolucionária em milhares de versos que a repetem até ao infinito, sem que a experiência sentimental ali esteja para alguma coisa.

Amor é, de facto, o anagrama inverso de *Roma*, isto é, o seu aspecto oculto, pela aplicação rigorosa da lei de analogia: o interior do exterior, o esotérico, como o terão sido os Templários. Em certo momento, já por nós assinalado, o pensamento da catolicidade cinde-se, separa-se, desradica-se do fundamento antigo e milenário e o que até D. Manuel foi a harmonia das duas metades — uma secreta e a outra manifesta — rompeu-se numa antítese. Daqui a oscilação de Camões que, se por um lado é ainda o Fiel d'Amor, por outro lado vê fugir para formas inferiores, em que se degrada, a religião de seus pais. Tal rotura interna, cisão de dois organismos que se complementavam, um mantendo a sabedoria iniciática, o rito antigo e transcendente comum a todos os povos da Península — árabes, cristãos e judeus — e outro realizando a adaptação dessa sabedoria, pela via indirecta da religião, às condições especiais de um povo, tal cisão é que define o início do que chamamos ciclo sacerdotal, a que já pertence Camões, embora ainda com um pé na outra margem do tempo.

Sampaio Bruno poderia ter visto isto, se uma espécie de cegueira anti-clerical não negasse à Igreja Católica direito de cidade na Cidade do Sol. O Amor não é o amor? Mais do que uma potência humana ou animal, é, na poesia camoneana, uma potência divina e cósmica, a potência das potências, identificável com o centro do mundo. O amor não só é o Amor como o próprio Senhor do Universo.

* * *

À luz do que ficou escrito, compreende-se que o alto motivo que ditou a escolha de Vénus nada teria a ver com Virgílio e a

Eneida ou teria a ver muito pouco, se não soubéssemos por Dante aquilo que os iniciados medievais pensavam do maior poeta romano. Só quem não leu o Canto VI da *Eneida* ou leu sem o ter prescrutado pode ignorar a importância de Virgílio no domínio que vimos estudando ([11]).

Não é com asserções como «a da mistura do maravilhoso pagão como o maravilhoso cristão» que lançaremos luz sobre a obscuridade de *Os Lusíadas*. O leitor atento verificará que não se trata de uma mistura, mas sim de uma identificação entre as divindades do paganismo e as divindades do cristianismo, em termos tais que o poema parece uma tremenda heresia. Dizemos o leitor atento, porque só um leitor distraído de *Os Lusíadas* não reparará que o argonauta Vasco da Gama ora e agradece ao Deus dos cristãos, sempre que há uma intervenção favorável de Vénus ou de outra divindade pagã. Assim acontece no Canto II; assim acontece no Canto VI.

No Canto II (estrofes 22-24), Vénus e as Nereidas não deixam os nautas entrar num porto falsamente amigo, onde os espera a morte, movimentando anormalmente as ondas. O herói pasma e ora:

Oh! Caso grande, estranho e não cuidado!
Oh! Milagre claríssimo e evidente!

Por três vezes refere implicitamente Vénus, designando-a por *Guarda Soberana, Divina Providência, Guarda Divina.* E tanto assim é que, tendo dirigido a prece ao Deus de seus pais, contudo:

Ouviu-lhe estas palavras piedosas
A formosa Dione e, comovida,
Dentre as Ninfas se vai...

Vai ao sexto Céu falar com Júpiter, «o soberano Padre».

([11]) Eudoro de Sousa, *Dioniso em Creta*, São Paulo, 1973, pp. 198-205.

No Canto VI, uma tempestade, enviada por Neptuno a rogo de Baco, está prestes a destroçar as naus. O navegador «chama o remédio santo que o impossível pode»:

Divina Guarda, angélica, celeste,
Que os Céus, o Mar e Terra senhoreias...

Acorre, de novo, Vénus com as nereidas e os ventos seduzidos e enfeitiçados quebram-se e cedem.

Mercúrio, o mensageiro de Júpiter, intervém uma vez a favor dos portugueses. Como o deus Amor no Canto IX, vem precedido da Fama. É uma forma diversa da mesma potência que liga os mundos, o Céu e o Inferno. Aparece em sonhos ao argonauta. Vale a pena ler as estrofes onde a aparição está narrada:

Isto Mercúrio disse e o sono leva
Ao Capitão que, com mui grande espanto,
Acorda e vê ferida a escura treva
De uma súbita luz e raio santo.

E vendo claro quanto lhe releva
Não se deter na terra iníqua tanto,
Com novo espírito *ao mestre seu mandava*
Que às velas desse vento que assoprava.

«Dai velas (disse), dai ao largo vento,
Que o Céu nos favorece, e Deus o manda,
Que um mensageiro vi do claro Assento...

No Canto I (estrofe 65), de Cristo escreve Luís de Camões

que do Céu à Terra, enfim, desceu
Para subir os mortais da Terra ao Céu,

chamando-lhe «Aquele a cujo império obedece o visível e o invisível».

Quase nos mesmos termos caracteriza Eros, filho de Vénus

...por cuja potestade
Os Deuses faz subir ao vil terreno
E os humanos subir ao Céu sereno.

Os comentaristas de *Os Lusíadas*, onde o poeta põe as expressões de uma realidade dificilmente apreensível tentando elevar o verbo poético àquela potência da metáfora que ilumina e *faz ver* o invisível, interpretam e traduzem os versos fundamentais em conceitos que degradam e banalizam o alto significado. Chega a ser ridículo. Confrange folhear as nossas edições escolares de *Os Lusíadas*, onde as notas explicativas deveriam limitar-se a dar elucidações eruditas, no domínio da etimologia, da geografia ou da história, sem cair na interpretação medíocre que tudo reduz às nossas pequenas vivências. É certo que o próprio Camões, pela explicação de alegoria moral que dá da Ilha do Amor, abre o caminho aos comentaristas. Todavia, se o não tivesse feito, teriam *Os Lusíadas* passado a censura inquisitorial? (Mesmo assim, muitos versos foram cortados do famoso Canto). Ele sabia que só adaptando o grande poema iniciático à mentalidade medíocre dos inquisidores poderia salvá-lo para a posteridade:

Prosseguindo, podemos estabelecer as seguintes hipóteses de correspondência:

Deus Pai —— Júpiter
Deus Filho —— Mercúrio, Cupido
Santa Maria —— Vénus [12]

(12) A correspondência, precisamente, é entre Nossa Senhora da Conceição e Vénus Urânia, na relação de uma e outra com o divino Filho. Observe-se que *conceição* é o mesmo que *concepção*.

A Ilha do Amor não é uma invenção poética elaborada na mente de Camões por motivos só estéticos ou morais (???). É uma imagem do Centro do Mundo e, por isso, algo de tremendamente sério, de que podemos fazer uma ideia, necessariamente remota, se tivermos a intelecção de que todo este imenso mundo sublunar depende, no seu movimento, forma e vida, de um centro, tal como está escrito na *Vida Nova*, quando o Amor diz de si:

«Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circunferentiae partes; tu autem non si» («Eu sou como o centro do círculo, ao qual de modo semelhante se referem as partes da circunferência; tu não») ([13]).

Na forma mítica e lendária que assume no *Fédon* a descrição do Centro do Mundo, o oceano aparece como o lugar através do qual se pode atingi-lo. Há alguma coisa de correspondente à descrição platónica no episódio em que Baco desce ao reino de Neptuno, ao seu palácio de cristal. Vénus pretende recompensar «a navegação peregrina e rara», «que vem de descobrir o novo mundo», com uma «*Ilha que nas entranhas do profundo oceano*» preparou. É uma alma angélica e divina, em movimentos pelas águas, mas que se detém imóvel logo que os olhos a avistam.

O vidro, o diamante e o cristal aparecem em todas as representações do Centro do Mundo. A transparência do vidro e do cristal alude à invisibilidade desse Reino, tão próximo como remoto; a dureza à sua realidade. Como o diamante, irradia para todas as direcções do espaço a luz interior do mundo; como ele, é inviolável ([14]).

São imagens, evidentemente, e, por isso, temos de regressar à reflexão inicial deste capítulo para repensar com Camões, desta vez, os termos desse dado imediato que é o amor. Como o imenso universo depende do Uno, que é Deus, identificável à Jerusalém Celeste e como o mundo sublunar tem «nas entranhas do profundo oceano» o seu centro misterioso, identificável à Jerusalém Terrestre assim no corpo do homem vivente há um motor imóvel, «o ponto fundo», que reside no coração e ao qual estão referidas todas as percepções.

([13]) Dante, *Vida Nova*, p. 34.

([14]) Julius Evola, *Il Mistero del Graal*, Bari, 1937.

É este imaginável como um *fogo vivente*, um *lume vivo*, uma *flama pura*, elemento *em si próprio sustido*, o *fogo de São Telmo* (estrofe 18, Canto V), que *arde sem se ver*, que *queima e não consome* e que para sempre ficaria de nós ignorado sem a imagem pura da mulher. Todavia, também a mulher seria uma imagem sem poder, inane, vazia, fantástica, se não fosse a própria manifestação carnal do Amor, a forma visível e tocável desse fogo puro e santo. Toda a potência de Vénus reside no Filho.

Os poetas iniciados põem o poder da Feminilidade nos olhos, no sorriso e na fala. «Os olhos, explica Dante, são o princípio do amor e a boca é seu termo» ([15]). O mistério do sorriso é tão profundo que é impossível dizer «como actua nos corações, pois que a memória não pode retê-lo, nem a ele, nem aos seus efeitos». Luís de Camões, a estes atributos da mulher, acrescenta os cabelos de *oiro*, as *rosas* nas faces, o *gesto*. Todavia, para ele, a própria carne feminina é sagrada, na medida em que desperta a volúpia.

O contacto com o absoluto feminino, ao elevar a potência do amor no centro da vida, é imaginável como uma chaga. O poeta utiliza frequentemente o simbolismo das chagas (palavra equivalente a *chakra*) para significar a dor causada pelo lume vivo, pelo contacto com o elemento primeiro e vital do fogo que reside no sangue. É, como o leitor recorda e, certamente, tem presente, o simbolismo fundamental da Pátria, que a recente revolução dos cravos fará de novo aparecer como uma bendição, a bendição de Cristo sagrando o nosso primeiro rei. Aplicado à iniciação, está, como também lembrará o leitor, no Claustro de Santa Maria de Belém, dominando o significado inteiro do quadrado. N'*Os Lusíadas*, esse claustro poético dos Descobrimentos, figura, carregado de sentido, no episódio da Ilha do Amor.

([15]) Dante, *ob. cit.*, p. 51.

É de dizer que Luís de Camões admitia a iminência no corpo carnal do homem vivente de um corpo psíquico, que convém pensar aristotelicamente como a sua forma subtil:

.... a alma cativa
Chagada toda, estava em carne viva.

Parece que, deste modo, uma nova luz é lançada sobre como entender as relações sexuais da Ilha dos Amores.

A iniciação não possui um conteúdo místico, de êxtase da alma cindida do corpo, mas é no corpo que se realiza e passa, transformando-o no veículo da vidência da alma. Dante vê *com os olhos corporais* o Inferno, o Purgatório e o Paraíso. A tríplice potência constitutiva do ser humano permanece, mas transfigurada numa nova relação em que a alma vegetativa perdeu o domínio.

Também n'*Os Lusíadas*, Vasco da Gama, esse segundo argonatua, *vê* «com os olhos corporais»:

Faz-te mercê, barão, a Sapiência
Suprema de, com os olhos corporais,
Veres o que não pode a vã ciência
Dos errados e míseros mortais.
Segue-me firme e forte, com prudência,
Por este monte espesso, tu com os mais,
Assim lhe diz, e o guia por um mato
Árduo, difícil, duro a humano trato.

A revelação de Tethis é a esfera armilar!!!

Aqui se detém perplexo o intérprete. Sem dúvida, «os segredos da unida esfera», que Tethis revela aos portugueses, resumem-se afinal na visão ptolomaica do universo. Como se explica então que Camões a apresente como um conhecimento onde não

chega «a vã ciência dos mortais», se era uma doutrina corrente no tempo e que não constituía segredo para ninguém?

Por outro lado, a visão da «unida esfera» está posta no termo da viagem, como se equivalesse à própria visão do Graal. Os navegadores atravessaram, como Dante, «uma selva espessa, árdua e difícil» que os levou ao cume de um monte, a um campo coberto de pedras preciosas, onde maravilhados viram um globo no ar resplandecente de lume claríssimo. Depois desta visão, que Tethis explica em termos escolares, teve fim a viagem, é o regresso à Pátria com as Nereidas e *Os Lusíadas* terminam.

Há, todavia, vários indícios de se tratar de outra coisa, para além de um apoio ou suporte esquemático da concepção aristotélico-ptolomaica do Universo. Em primeiro lugar, a própria descrição da esfera, que não tem por matéria o vidro ou o cristal, subtilíssimos corpos, mas sim uma matéria impossível de determinar; depois, o seu movimento:

Volvendo, ora se abaixe, agora se erga,
Nunca se ergue ou abaixa, e um mesmo rosto
Por toda a parte tem; e em toda a parte
Começa e acaba, enfim, por divina arte.

A impressão que causa em Vasco da Gama é de *espanto* e de *desejo*, e Tethis parece significar que a esfera confere, a quem a vê, o dom profético. Com efeito, foi num globo equivalente, «vão, diáfano, rotundo», que Júpiter lhe concedeu em sonhos, que Proteu viu as claras ideias, vaticinando no Reino fundo.

O que aqui nos confunde e tem despistado os intérpretes é aquele discurso didáctico da ninfa Tethis, cujo sentido está perfeitamente ao alcance de qualquer mortal inteligência. Se, porém, a nossa leitura de *Os Lusíadas* está certa, aquilo que aparece no termo da viagem, isto é, da iniciação deve interpretar-se noutro sentido: deve significar a realização integral do conhecimento, não de um conhecimento definido pelas formas da razão

comum, mas dado na transfiguração do próprio ser. Deste ponto de vista, é a própria forma da alma no corpo do homem vivente, que, vivente, passou o limiar da morte. É ele o microcosmos em que especulativamente se reflecte o macrocosmos. Todas as suas potências — da vida e do intelecto — dependem e manifestam a actividade de um centro único. Os elementos subtilizaram-se numa matéria imponderável, em si sustida. Tudo nele é uno, unido, na relação exacta do centro e da superfície. Movendo-se embora, sentindo, pensando e imaginando, reside em si próprio, na imobilidade de uma paz profunda. Não tem princípio ou fim ou os tem em toda a extensão do seu ser, porque se identificou com o *ponto fundo*, sem dimensão ou tempo e que absolutamente é. Pela iniciação, o homem regressa ao Paraíso e torna-se a imagem, um dia perdida, do Arquétipo que o criou.

No *Banquete* de Platão, Aristóteles ensina que os primitivos seres eram andróginos e tinham a *forma esférica*. No banquete celebrado na Ilha do Amor, os navegadores e as Nereidas estão disposto por *pares* à volta da mesa. Tethis condu-los depois ao monte em que têm a visão da esfera unida, a que resulta da união do Céu e da Terra pelo Amor. O ensinamento do *Livro do Céu* completa o do *Banquete*.

Compreende-se agora, se o que escrevemos está certo, a importância da esfera armilar no «manuelino». Quando se diz que os Jerónimos são *Os Lusíadas* em pedra dos Descobrimentos ou que *Os Lusíadas* são os Jerónimos em verso, diz-se uma verdade, de que pretendemos dar, pela primeira vez, os fundamentos. Mas Luís de Camões, nascido ainda no reinado de D. Manuel, que viveu sob D. João III e morreu com D. Sebastião, chega depois de si próprio. Vê claramente a decadência da Pátria. Espalha pelas estrofes de *Os Lusíadas* a crítica à nobreza, ao clero e à «plebe ruda». Chega a pensar numa expedição do Amor e das suas várias potências à terra portuguesa dos homens, que curasse pela medicina das chagas ou da iniciação, de acordo com as possibilidades de cada um («conforme a qualidade for das chagas») uma sociedade em que, já como hoje e ontem, todas as leis eram feitas

contra o povo. Ter-se-á associado clandestinamente a outros, tentando voltar as coisas. As prisões, o exílio, a perseguição a que foi sujeito no Oriente, ainda não receberam uma explicação correcta, mas podem recebê-la, a partir de agora, se soubermos decifrar nos devidos termos o seu amor com Natércia. Com Natércia ou Catarina, a Pura.

Os Lusíadas são, de facto, como alguém disse, o Velho Testamento de Portugal, esse povo tríplice: cristão, judeu e árabe. A partir de 1513 forma-se uma sociedade corrupta, semimorta, sem ideal, apagada, vil e austera. Os judeus que não fugiram do país tiveram de converter-se ao catolicismo. As pessoas tornam-se inquietas, temerosas, divididas entre duas crenças. Ser-se inteligente é considerado pela Inquisição o principal indício de judaísmo.

É, porém, o que há de cripto-judaico, inconsciente ou não, que em 1755 se tornará dominante, dando início ao terceiro ciclo da nossa história, o ciclo do povo que, pela Maçonaria, conservará ainda algumas reminiscências do ciclo dos reis. O Padre António Vieira representa a tentativa, com a sua actividade política e missionária, e com a sua História do Futuro, de restituir ao catolicismo a dignidade do Império[a] Anos antes, uma organização a que não seria alheia a actividade de António Vieira lançara as profecias do sapateiro Eanes Bandarra, onde se antevisiona a vitória final da Igreja Católica através do regresso do Imperador do mundo. Tudo isto é *irreal*, como dirá mais tarde Pessoa, mas constitui a projecção na perturbação dos espíritos de qualquer coisa de muito sério, da qual Luís de Camões parece ter tido ainda um conhecimento real.

CAPÍTULO VI

ANTÓNIO VIEIRA E A IDEIA DO QUINTO IMPÉRIO

«A madrugada irreal do Quinto Império
Doira as margens do Tejo.»

A data de 1513, que marca o fim do ciclo heróico, pode também ser interpretada como o início da degradação da ideia de Império, no que esta ideia contém enquanto significa o domínio do mundo a partir do seu centro.

Dado que o Império passou a ser imaginado como um domínio conseguido pela força habilmente manejada no plano político a partir de qualquer ponto da periferia do mundo, perdeu-se a ideia dele como Quinto, embora alguns espíritos a tenham mantido acesa «no imenso espaço seu de meditar». Um desses espíritos, o mais alto entre nós, foi António Vieira, mas a ideia, que ele animou do seu portentoso verbo, já não tinha correspondência na esfera política, onde se jogavam interesses cada vez mais reles pela progressiva subordinação de todas as categorias mentais à categoria económica.

A ideia de um Quinto Império era corrente na Idade Média. É uma outra maneira de ver «a comunicação entre o Oriente e o Ocidente», que os Templários pretenderam assegurar não só no plano geográfico, interpretá-la como a formação do Quinto Império. Este não seria, porém, possível sem um real, efectivo contacto com o próprio Centro do Mundo.

Porquê Quinto?

António Vieira baseia-se numa interpretação que tinha sido dada às profecias bíblicas de Daniel dos cinco impérios sucessivos, entendendo neles o assírio, o persa, o grego, o romano e, por fim, na visão do jesuíta, o império português. A divisão do grande ciclo de tempo, que os hindús designam por Manvantara, em quatro fases ou ciclos distintos assume entre os gregos uma expressão dada pela sucessão simbólica dos quatro metais: oiro, prata, bronze e ferro. Em Daniel, que fala de uma mistura do ferro com barro nos pés da estátua, cujo conjunto exprime todo o Manvantara, aparece um quinto, significado na forma de uma pedra que derruba a estátua. Aparece assim o Quinto Império fora da série ou do conjunto formado pelos outros quatro. Se concebermos um ponto original que determina todo o Manvantara, o Quinto significará a reintegração de tudo quanto se manifestou durante os quatro períodos num ponto que os transcende e lhes é central, de acordo com a representação das cinco quinas do escudo ou das cinco chagas de Cristo, em que a quina ou a chaga do meio irradia na forma de um *X* para as outras quatro.

A impossibilidade do Quinto Império sem um real contacto com o Centro do Mundo (a possibilidade dele parece ter sido posta de lado no reinado de D. Manuel I, dadas as condições cada vez mais limitativas existentes na época) é o que torna irreal a visão de António Vieira. Ele vive em pleno ciclo sacerdotal. Ele mesmo é um sacerdote. Isso explica que visione, tal como Bandarra, uma monarquia universal sob a égide da Igreja, bem longe já da ideia de Dante que defendia a autonomia dos dois poderes sobre a terra, unificáveis somente num princípio central, imaginável pelo vértice superior de um triângulo, e que lhes é transcendente.

Pensar o império sem referência ao centro do mundo tem como consequência necessária a subordinação da Igreja à Monarquia ou da Monarquia à Igreja. Mais tarde, como veremos, a ideia de Império aparecerá nas diferentes expressões do socialismo, o que constitui uma degradação sua, uma forma degenerada que, por grandiosa que se afigure, tem a fragilidade do barro.

Sampaio Bruno, no *Encoberto*, vem interpretar a acção profética de António Vieira como uma manobra política ao serviço da Companhia. Isto não surpreende no mais alto representante do ciclo do povo e do iluminismo maçónico. Bruno é ainda um adversário do socialismo, mas acredita que a humanidade, dividida pelo mal, se movimenta espontaneamente para o uno, para o «homogéneo inicial», conduzido por um obscuro instinto fraterno. Mais certo no seu juízo foi Fernando Pessoa reconhecendo a sinceridade visionária do grande jesuíta. A *Clavis Prophetaram* e a *História do Futuro* são a expressão de «uma alma verídica». Nas condições do ciclo em que vivia não era possível, como o não foi a Bandarra, nem ao próprio Camões, na medida em que pretenderam iluminar de «forma e de visão» os políticos (a mediocridade de um D. João IV ou dos ministros de Afonso VI), imaginar a redenção da Pátria fora da égide do Catolicismo.

António Vieira representa assim a última tentativa grandiosa e verídica de fixar o tempo no ciclo sacerdotal. Estudioso de Kabbalah, a sua cabala política foi, na verdade, um insucesso. Viajou muito e viu «no céu amplo do desejo» realizada afinal a sentença bíblica: «Sicut credidisti, sic fiat tibi», que tão lucidamente soube comentar.

NO CICLO DO POVO

CAPITULO VII

FERNANDO PESSOA, RECTIFICADOR DA MAÇONARIA

Se consultarmos as «instruções» que acompanham os textos de rituais maçónicos impressos e semi-divulgados durante os dois últimos séculos, podemos fazer uma ideia certa e correcta da influência que as doutrinas filosóficas sucessivamente dominantes tiveram na interpretação do rito antigo e aceite e na deformação do dogma maçónico. As lojas, nos primeiros anos da República, possuíam internamente o seu «programa de instrução» dos maçons para os diferentes graus, no domínio «das Letras, Ciências e Artes», programa que não diferia, na sua orientação geral, dos programas que regulavam o ensino público do Estado. Assim, no grau de Aprendiz deveria estudar-se a «história da humanidade durante o período da pedra lascada» e até ao grau 33 sucediam-se os Cursos de História nos vários ramos e aspectos do saber positivista. Naturalmente, a cúpula do ensino era constituída pelo estudo da sociologia.

Pasma-se ao verificar como foi possível manter a forma antiga dos diversos ritos num campo mental adverso, criado pela irradiação das teses positivistas que, como toda a gente sabe, se configuram na lei dos três estados, na negação da transcendência ou, pelo menos, da sua ideia, no predomínio da sociologia dentro do corpo das ciências, na afirmação da impossibilidade da introspecção, definindo-se por este último modo contra o *gnôthi sé autón*,

pedra basilar, desde os tempos mais remotos, de qualquer forma regular de iniciação. Todavia, isso acontece. E as palavras sagradas, as vestes, os gestos, as pancadas, os toques enigmáticos, a orientação qualitativa do espaço do Templo, a matemática secreta, as «viagens simbólicas» e tudo o mais de natureza análoga permanece absurdamente em pleno «estado positivo» das mentes dos homens que continuam a celebrar e a aceitar o rito antigo (¹). Como, porém, se tratava de uma incompatibilidade que, mais tarde ou mais cedo, teria de tornar-se evidente, ou os ritos começaram a ser ridicularizados dentro da própria Maçonaria, cujas lojas os foram progressivamente abolindo, transformando-se em reuniões culturais e políticas, ou se tenta interpretá-los à luz das teses filosóficas dominantes. Neste último caso, surgem explicações completamente cómicas, como, por exemplo, a identificação pelo termo comum da ignorância, da «câmara das reflexões», onde o neófito era encerrado a meditar antes da recepção, com a caverna pré-histórica dos primitivos.

Isto passava-se em 1915. Temos na nossa frente um *Thuileur de l'Écossisme du Rit Ancien*, dit Accepté, de 1813, «ao qual se juntou a Rectificação, a Interpretação, e a Etimologia das Palavras Sagradas, de Passe, de Toque, de Reconhecimento, etc., que, na maioria dos casos, recolhidos da Língua Hebraica, foram de tal modo alterados, quer na tradição oral, quer nas instruções manuscritas, que já não têm qualquer significação». Vê-se assim que, em 1813, os maçons já não compreendiam o que diziam e o que escreviam. O autor do *Thuileur*, defendendo-se no prefácio contra aqueles que poderiam vir a acusá-lo de divulgador, argumenta deste modo: «Vos Frères vous avaient institués gardiens des Archives de la Sagesse, dépositaires du feu sacré de Vesta, du trésor précieux de lumières que vous avaient transmis les anciens Sages. Vous avez laissé les Vendeurs s'introduire dans le Temple. Vous avez souffert que le désordre et l'ignorance pénétrassent jusque

(¹) António Carlos Carvalho, *Para a História da Maçonaria em Portugal*, Editorial Vega, Lisboa, 1976.

dans le sanctuaire. La confusion de Babel règne dans toutes vos instructions».

O mal já vinha de trás. A primeira grande crise da Maçonaria deu-se na primeira metade do século XVIII e coincide com o famoso discurso de Ramsay. A criação dos Altos Graus do Escossismo que vieram sobrepor-se aos três graus simbólicos (Aprendiz, Companheiro e Mestre) constituiu uma tentativa de regeneração da Ordem, aliás frustrada, porque de então para cá a campanha que do exterior lhe moveram *os que odeiam o segredo* e o trabalho de mina que foi introduzido no interior corromperam-na até aos fundamentos (²).

Entre nós, a invasão das lojas maçónicas pela plebe intelectual do país, a partir da primeira metade do século XVIII, defrontou, todavia, a reacção do povo que, pelos seus melhores representantes, tentaram evitar a destruição da Ordem Templária de Portugal, conforme a designava o maior poeta maçónico da actualidade (³). O terramoto de 1755 foi interpretado na época, e pode sê-lo ainda hoje, como o sinal de uma transmutação cíclica (⁴). De qualquer modo, como a reforma pombalina, a expulsão da Companhia de Jesus, a destruição da nobreza que servia a Igreja, a nova orientação inquisitorial, e tudo o mais, termina o ciclo de dominação sacerdotal. Seria instrutivo estudar os aspectos positivos desta transmutação através do contributo dos dois maiores escritores e políticos românticos do século XIX: Herculano e Garrett. O romantismo, tão combatido pelos cartesianistas, representa ainda

(²) António Carlos Carvalho, *ob. cit.*

(³) Fernando Pessoa declarou não ser maçon, no célebre escrito em que se opôs ao decreto que atacava as associações secretas. Todavia, parece ter sido iniciado no rito inglês do Royal Arch, se é de fazer fé em informações de contemporâneos, bem mergulhados nos meios maçónicos. As suas relações com Aleister Crowley, que Julius Evola considera um alto iniciado, não podem, pelo menos, ser postas em dúvida. Normalmente, dada a orientação tradicionalista de Fernando Pessoa, há, da parte de certos meios, interesse em fazê-lo passar por não maçon.

(⁴) Sampaio Bruno, *O Encoberto*.

a consciência remota do melhor valor; não será, por outro lado, para pôr de parte a hipótese de interpretação do cartesianismo pela forma que adquiriu, na adaptação a um novo tipo de mentalidade, o catolicismo que começava a ser batido em todos os campos.

É que, a partir do século XVIII e na medida em que o cartesianismo se desenvolve em Portugal até atingir o ponto culminante com António Sérgio, verifica-se que os pensadores teólogos — poetas ou filósofos — são hostilizados socialmente, à direita ou à esquerda da cruz, porque se atrevem a imaginar ou a pensar a ideia de Deus. São deixados em paz os que não tocam nos domínios proibidos da teologia ou os que se limitam a aceitar, com a alma indiferente, as verdades da catequese. Na primeira metade do século XX, os sergistas movimentaram uma campanha feroz contra os nossos grandes *poetas do sagrado,* como o jesuíta Manuel Antunes designa Pascoaes, Pessoa e Régio. A primeira grande vítima foi Guerra Junqueiro. Tudo, porém, começou com a polémica famosa de Pascoaes e Sérgio, depois que este rompeu com o movimento da *Renascença Portuguesa.* Por esta altura, dominava em filosofia o espírito iluminado de Leonardo Coimbra. Sampaio Bruno, agredido fisicamente por Afonso Costa por ter combatido numa série de artigos a separação da Igreja e do Estado, guiava de longe os novos poetas e os novos filósofos. Percorria os espíritos um imenso entusiasmo messiânico. Fernando Pessoa anunciava o aparecimento de um super-Camões. Teixeira de Pascoaes via chegada a hora do regresso ao Paraíso. Mas, por mais lúcidos que se mostrassem na articulação dos acontecimentos com os vaticínios, a sociedade culta, positivista ou cartesianista, não lhes concedia o direito de serem vates. Positivistas e cartesianistas pareciam ter decidido que é proibido pensar a ideia de Deus, porque de Deus ou tudo já se sabe ou nada se sabe e pode saber-se. Pelo menos, diziam eles, a ciência deve ser edificada sem essa ideia, apesar de estarmos num mundo onde a presença do mistério impõe que nada se possa realmente saber fora dos termos desse mistério.

Assim, os mais lúcidos e imprudentes não desistiam de procurar a palavra perdida da Sabedoria.

Essa Sabedoria, diz-nos o autor anónimo da Rectificação do Rito Escocês, já em 1813 estava em perigo de ser destruída pelos vendilhões do Templo. Um século depois, em Portugal, dois grandes espíritos — Sampaio Bruno e Fernando Pessoa —, o primeiro em 1904, a seis anos da implantação da República no *Encoberto,* e o segundo em 1932, num texto incluído hoje em *Apologia do Paganismo,* viriam a expor pontos de vista opostos quanto à orientação da Maçonaria no processo de transformação histórica. Rebatendo Schlegel que põe a Ordem dos Templários na origem da Maçonaria, opinião comum a muitos historiadores maçons, Sampaio Bruno apoia-se em Joseph de Maistre para considerá-la uma organização judaica: «Se nós enxergamos agora, neste horizonte, a simbólica cultural da franco-maçonaria, não poderá deixar de impressionar-nos o facto de que toda a vida moral das «lojas» se passa sob a disciplina da reminiscência hebraica, até à seriação cronológica da existência psíquica ali, regulada pelo calendário judaico. E, se do rito ascendermos ao dogma, então encontrar-nos-emos com os dogmas puros da doutrina israelita, como um Weill os formularia, pois que toda a conciliação se opera entre os homens no exclusivismo da crença em Deus, da crença na imortalidade da alma, na providência, na sanção, na remuneração; toda a dogmática complicada das ortodoxias positivas é proscrita; o espírito humano emancipa-se de igrejas concretas, ele se subordina a uma unidade universal interior». Algumas linhas adiante, Sampaio Bruno prossegue: «E o deismo independente, o indiferentismo teológico, o espiritualismo racionalista condizem, estruturalmente, com o judaismo, no que ele tenha de basilar e fundamental. São, por que o digamos, a sua face moderna; a sua transcendente inferioridade metafísica dimana deste «materialismo espiritualista» [5].

[5] É estranho que os dois homens que mais pareciam conhecer, em Portugal, da Maçonaria — Fernando Pessoa e Sampaio Bruno — tivessem ambos declarado que não eram maçons.

Leitor do *Encoberto* e convivente de Sampaio Bruno com quem trocou correspondência sobre o sebastianismo, Fernando Pessoa parece visar esta interpretação brunina da Maçonaria quando escreve: «A Maçonaria não é uma Ordem judaica, e o conteúdo dos graus fundamentais, que vulgarmente chamam simbólicos, não é judaico em espírito, mas só em figura». E ainda: «Nada e tudo se tem reflectido na Maçonaria: nada nos graus simbólicos, que de *per si* não se explicam; tudo nos Altos Graus e nos Graus Velados, onde cada fabricante de ritos, de católico e ateu, deixou o rastro dos seus preconceitos e das suas preocupações».

Assim, segundo Fernando Pessoa, o judaismo, como o cristianismo, protestante ou católico, como o ateismo, terão projectado a sua influência através dos graus que vieram sobrepor-se na primeira metade do século XVIII aos graus simbólicos (aprendiz, companheiro e mestre). «A presença de elementos cabalísticos nos graus simbólicos, afirmada por alguns com vislumbres de razão, [...] não prova a origem judaica da Maçonaria, porque a Cabala é a interpretação cristã do judaismo. De resto, esses elementos cabalísticos resumem-se em dois — o sentido simbólico do Primeiro Templo, pode ser, na Maçonaria, de origem templária, e portanto cristã, pois a Ordem do Templo era-o do «Templo de Salomão» e não se sabem ao certo os pormenores da iniciação secreta nessa Ordem».

Fernando Pessoa foi o nosso primeiro poeta maçónico e toda a sua obra poética pode e deve ser interpretada como a expressão da viagem iniciática da alma num adepto que não se limita a cumprir os ritos e a estudar o dogma, mas desse cumprimento e desse estudo tira todas as consequências nos vários planos de vivência do ser. Assim, os heterónimos podem ser vistos como uma aplicação do «dom das línguas» ou um exercício destinado a produzir esse dom; a maioria dos poemas constituem o desenvolvimento de ensinamentos maçónicos e, por vezes, o próprio Fernando Pessoa não deixa de o assinalar por meio de épigrafes (caso do *Eros e Psiche* e de *No Túmulo de Christian Rosencreutz*); outros

ainda, como por exemplo *A Múmia*, são a transposição poética da experiência de determinado ritual.

Importa fazer a mostração deste último ponto. Em *A Múmia* se rectificam as interpretações sobre o que fosse a «câmara das reflexões», correntes entre os maçons, a que aludimos no início deste capítulo. Fernando Pessoa restitui-lhe o significado iniciático e imemorial, «que de *per si* se não explica», mas paira acima dos nossos preconceitos e procupações. Usa o termo de substituição «alcova», como Dante usara o termo de «quarto» na *Vida Nova*. A reflexão tem como tema a morte iniciática:

Na alma meu corpo pesa-me
Sinto-me um reposteiro
Pendurado na sala
Onde jaz alguém morto.

A repetição da palavra «chove», senha maçónica que transmitia o significado de uma interdição, exprime a natureza secreta do conteúdo do rito:

Na sombra Cleópatra jaz morta.
Chove.
Embandeiraram o barco de maneira errada.
Chove sempre.

Para que olhas tu a cidade longínqua?
Tua alma é a cidade longínqua.
Chove friamente.

O neófito, encerrado na «câmara», onde se apagaram as lâmpadas e há apenas «como uma suspeita de luz», sente realizar-se em si a passagem da *horizontal* à *vertical*, isto é, do esquadro ao compasso. Altera-se o tempo, o espaço e o mundo:

Deixo de me incluir
Dentro de mim.

A última parte do poema está referida à viagem simbólica pelo Templo. Leva, segundo o rito, os olhos vendados. Tudo no contorno de treva adquire vida e olhar; não há objectos e alguém espreita de dentro de si e de tudo. O momento final do rito de recepção no grau de aprendiz, em que a *espada* é apontada ao neófito, é posto em correspondência com a *espinha*, de que já conhecemos o significado iniciático:

A sensação de ser só a espinha.
As espadas.

A obra de Fernando Pessota vale não só por si, mas também por marcar um comportamento maçónico excepcional no seu tempo. Através dele, a Maçonaria regressa à sua origem ou, pelo menos, aparece como a legítima continuadora da Ordem do Templo. Significativamente, a *Mensagem*, o único livro seu combatido por uma vasta corrente de admiradores, é o que mais directamente exprime a doutrina templária. Deve observar-se, de passagem, que, tanto aqueles que o esquecem ou combatem por ser o elogio histórico da Pátria como aqueles que, vivendo formas vazias de patriotismo, o enaltecem e dele se aproveitam, estão precisamente no mesmo plano mental.

Pela *Mensagem*, Fernando Pessoa rectifica, à luz de princípios maçónicos recuperados, a história de Portugal. Das três partes que a constituem, a do meio tem como legenda epigráfica a frase latina *Possessio Maris*, versão de *Possessio Orbis*, palavra de passe do grau de Mestre. É esta a tradução latina do hebreu Tubalcain, palavra sobre a qual o já referido autor anónimo escreve: «Pretende-se que este nome tenha sido escolhido para palavra de passe porque, segundo a Escritura, Tubalcain foi o primeiro

homem a forjar metais. Todavia, se reflectirmos sobre a significação das duas palavras hebraicas que o compõem, reconhecer-se-á aí o voto secreto do Hierofante, do Templário, do Franco-Maçon, do misterioso adepto, de *governar o mundo* pelos seus princípios e até pelas suas leis, voto que se encontra expresso ainda com maior clareza nos graus superiores».

Ora não oferece qualquer dificuldade verificar que toda a *Mensagem* se centra na ideia basilar do Quinto Império, tal como se espelha no Brasão, nos Descobrimentos e, por fim, nos sonhos dos profetas. A *rectificação* de Fernando Pessoa consiste, fundamentalmente, em repor essa ideia nas suas determinações primitivas, que referem toda a acção histórica ou transcendente à demanda do centro invisível do mundo, sem a qual o Quinto Império não será mais do que uma miragem.

Até onde nos pode levar a aplicação deste ponto de vista à interpretação da *Mensagem*, tem como ocasional exemplo o primeiro poema do livro, que transcrevemos na íntegra:

A Europa jaz posta nos cotovelos;
De Oriente a Ocidente jaz fitando,
E toldam-lhe românticos cabelos
Olhos gregos, lembrando.

O cotovelo esquerdo é recuado;
O direito é em ângulo disposto.
Aquele diz Itália onde é pousado;
Este diz Inglaterra onde, afastado,
A mão sustenta em que se apoia o rosto.

Fita, com olhar esfíngico e fatal,
O Ocidente, futuro do passado.

O olhar com que fita é Portugal.

Aparentemente, este poema é apenas uma metáfora visual da espécie a que os estilistas chamam «personificação»: a figura do mapa da Europa imaginada como uma esfinge. Observe-se que é o desenvolvimento dos três famosos versos de Camões:

Eis aqui quase cume da cabeça
Da Europa toda o reino lusitano
Onde a terra se acaba e o mar começa.

A nossa interpretação passa pelos seguintes pontos:

1. O movimento da história da Europa é de Oriente para Ocidente: de acordo com o curso do sol.
2. A Europa constitui-se, ao cindir-se das terras do Oriente, na forma de um Jano, de que um dos rostos é a Grécia, voltada para o passado, e o outro Portugal, voltado para o futuro.
3. Aquele movimento desenvolve-se sobre três pontas magnéticas (toda a gente conhece o *poder das pontas*, pelo menos no domínio mais conhecido da electricidade), que definem as suas fases sucessivas: as penínsulas helénicas, itálica e ibérica.
4. Estas três penínsulas, situadas no sul da Europa, estão voltadas para o mar do meio da terra — o Mediterrâneo —, onde penetram, mas a península extrema, a ibérica, roda sobre si, como um eixo, voltando uma das suas faces para o Atlântico.
5. Esse movimento configura-se em cada uma das penínsulas em três impérios sucessivos: o grego de Alexandre, o romano de Augusto e o ibérico de D. Manuel e os Reis Católicos.
6. As invasões, descendo do norte como avalanches de gelo, provocam a queda dos impérios. Isto é mais notório em relação ao de Roma e ao de Lisboa. Aqui, a invasão começou no século XVIII e, embora se caracterize como uma invasão de ideias, o certo é que estas provocaram, em ondas sucessivas, a queda do Império português e espanhol. Hoje, em Portugal, ninguém pode deixar de reconhecer o domínio das filosofias nórdicas.

7. O ponto cardial dominante no ciclo europeu, prestes a findar, foi o polo norte. Os Estados Unidos da América são, como se sabe, o principal prolongamento da civilização nórdica.
8. Sendo a península ibérica um eixo, o movimento da história europeia, atingido o seu ponto de crise com o 25 de Abril, está prestes a inverter-se. Passará a desenvolver-se do Ocidente para o Oriente, tornando-se no novo ciclo, se houver, predominante o polo sul. As grandes transformações no continente africano podem significar qualquer coisa neste sentido, bem como o peso que o Brasil e toda a América do Sul começam a assumir no campo do mundo.
9. Não se pode saber se esta inversão dos polos será ou não acompanhada de uma inversão cósmica.
10. Como se deduz de tudo quanto foi dito, o predomínio do polo sul não poderá entender-se a partir dos princípios da filosofia nórdica (marxistas ou outros), que cumpriu definitivamente o seu destino. É possível que tudo venha a manifestar-se a partir de algo, ainda desconhecido, que pode ser relacionado com a suposta existência do Reino do Preste João no continente africano. O Terceiro Mundo, a que alude Fernando Pessoa no poema *Antemanhã* não deve ser entendido em termos políticos.

Estamos conscientes de que extrapolámos. Não fizemos mais do que dar uma das possíveis direcções para que pode apontar o poema de Pessoa. A palavra de passe do grau de Mestre, *Possessio Orbis*, conduziu a nossa interpretação num sentido que pode muito bem coincidir com o pensamento do poeta iniciado. De resto, como diz o prefaciador da reeditada *História da Franco-Maçonaria em Portugal* de Borges Grainha, a Maçonaria será talvez o que passe deste ciclo para o seguinte, assegurando a transição através dos elementos incorruptíveis que contém.

CAPITULO VIII

TEIXEIRA DE PASCOAES, O POETA DA NATUREZA

«Foi com desgraça e com vileza
Que Deus ao Cristo definiu:
Assim o opôs à Natureza
E Filho o ungiu.»

(Da *Mensagem*, de Fernando Pessoa)

A ocultação da natureza constitui um dos fenómenos mais significativos do fim de um ciclo. A palavra de Heraclito «a natureza gosta de esconder-se» nunca foi tão verdadeira como hoje. Vimos que, em Camões, a união dos homens com as suas potências vegetais constitui a forma suprema de realização espiritual.

Diz-se que o que caracteriza as sociedades modernas é o afluxo do campo para a cidade, mas a esse afluxo que se terá dado em consequência do desenvolvimento industrial seguiu-se um refluxo da cidade para o campo, cada vez mais acentuado. As cidades esvaziam-se nos fins de semana e nos meses de férias. As casas de campo ou de praia dos habitantes dos grandes centros industriais e burocráticos multiplicam-se por toda a parte. Estrangeiros, vindos de Paris, de Londres ou de Berlim invadem Portugal, onde a fábrica ainda não conseguiu tornar-se agrícola.

Mas o sentimento da natureza [1] tem hoje duas formas essenciais: é, por um lado, o sentimento estético da paisagem ou, mais precisamente, o sentimento fotográfico da paisagem; é, por

[1] Sobre o sentimento da paisagem é particularmente importante o que escreveu Santana Dionísio, autor de *O Rio de Heraclito* e um dos mais notáveis discípulos de Leonardo Coimbra, e também o próprio Leonardo Coimbra, sobretudo em *A Alegria, a Dor e a Graça*.

outro lado, o sentimento higiénico das forças naturais, a pele queimada pelo sol, o ar puro dos pinheiros. Nestes dois aspectos se configura o desejo de um regresso à natureza numa humanidade lassa, fabril ou febril, burocrática, vazia.

É curioso verificar que um grande poeta e um grande homem, Fernando Pessoa, não escapou, no modo como concebeu a vivência paradisíaca da natureza, ao fascínio fotográfico da paisagem, próprio de qualquer vulgar turista de fim de semana. Referimo-nos a Alberto Caeiro. Através deste heterónimo, Fernando Pessoa parece ter pretendido, entre outras coisas, resgatar a natureza de um romantismo que a personifica e macula de alma e de sentimento. Cai, porém, no engano de que é olhando as coisas em plena luz, na sua maior nitidez próxima, bem de frente, *de chapa*, que elas se revelam. Essa coisa, quase impossível, de querer ver o mundo do sol e de fixar as formas desse mundo por uma operação *instantânea*, em que não está o pensamento, constitui a consequência de uma superior teoria poética, que podemos resumir assim: não há natureza, o que há são coisas — as árvores, os montes, as pedras, os rios, as flores; «as coisas não têm nome nem personalidades», são o fenómeno puro, o fenómeno de si próprio, o autofenómeno; estão absolutamente presentes no próprio «aparecer».

Todavia, sob esta teoria interpretável à luz do «nominalismo» ou do «zen» ou da fenomenologia de Husser, insinua-se o paradigma fotográfico. É assim que o poeta escreve que as coisas se revelam «em dias de luz perfeita e exacta», quando «a natureza bate de chapa na cara dos sentidos». Quase ouvimos o disparar da máquina. A impressão pura de luz no «olhar nítido como um girassol» não sofre inversão nem se projecta numa câmara escura. A *revelação* é imediata sem passagem pelo negativo. A natureza é a paisagem, uma película luminosa de cor. Mas dentro, no interior da alma, também não há sombras; «Tive um sonho como uma fotografia». O célebre poema de Alberto Caeiro poderia ser todo traduzido sem erro ou distorção na forma de uma película cinematográfica.

Fernando Pessoa, o criador dos heterónimos, viveu sempre na cidade. Ele é o poeta dos «montes ao longe», o que olha «a neve por detrás da vidraça». Os poemas breves, que escreveu às centenas sobre a mesa dos cafés, partem muitas vezes de uma sugestão efémera de paisagem: uma vela distante, uma mancha de sol nas casas, o som longínquo e imaginado de uma flauta, o perpassar de uma brisa breve. Alberto Caeiro é o seu duplo no qual se transporta para fora da cidade. É o único turista do mundo que assumiu absolutamente a sua própria essência.

Ele é o homem da absoluta evidência, o homem do Paraíso, antes da ciência e da queda, da magia negra que criou as cidades e os tumultos metafísicos dos humanos. É o ingénuo perfeito, o que não nasceu ainda e, por não ter ainda nascido, é a manifestação imediata do *fiat lux*, sem a passagem dolorosa pelos mistérios da carne.

Todavia, a existência de Alberto Caeiro não resgata da mediocridade a sensação que da natureza tem o homem de fim de ciclo. É uma sensação tão periférica como periférica era a concepção romântica que atribuía às coisas sentimentos e emoções humanas. Aquela no plano da objectividade, esta no plano da subjectividade, constituem as duas faces de uma relação irreal ou artificial com a natureza, para cá do círculo traçado à volta do seu ser inviolável. Mais directa e violenta, mais real também e, apesar de tudo, tangente ao mistério que a natureza é, será a relação pela carne, isto é, pela nutrição, por grosseira que se afigure a uns e outros. Tal relação tem como correspondente mental uma certa forma orgânica de percepção.

Olhamos para as coisas como abutres, prestes a picar o voo ou a formar o salto sobre a presa. Somos espíritos com garras no pensamento. *Percepção* provém de *captar*. Os alemães dizem «begriffen» ou *conceber*, utilizando uma raiz indo-europeia que deu entre nós *garfo*.

O desenvolvimento do pensamento alemão oferece, frequentes vezes, o aspecto do ódio à natureza (²): grandes máquinas mentais,

(²) Orlando Vitorino, *Refutação da Filosofia Triunfante*.

bulldozers, perfuradoras, tractores, guindastes, que parecem insectos ampliados pelo microscópio. Os grandes sistemas da filosofia germânica zumbem com um grande ruído sintáctico e sinfónico no espaço da mente e abatem-se de súbito sobre a terra, abrindo minas, escavando, rasgando, torturando a carne da natureza.

Tal ódio assume em Kant a forma de repulsa: «Falam-me da beleza de um céu estrelado. Lembra-me um rosto coberto de bexigas». Ouça-se, comparando, o nosso Carlos Queirós:

Anoitece.
Faz frio pensar na vida.
E a natureza parece
Dizer em voz comovida
Que o homem não a merece.

A oposição à natureza, no plano dos conceitos, exprime-se pela relação fundamental da filosofia alemã, a de sujeito-objecto. É uma relação impensável nos termos viventes da língua portuguesa. Aqui, um objecto é muito menos do que uma *coisa*, esse duplo mental de *causa*. Um objecto é apenas um objecto. Onde não há vida, no ser em que parece extinguir-se e sepultar-se a forma vivente, ali está para nós o objecto. É uma chávena, um isqueiro, uma cadeira. A uma pedra não podemos chamar um objecto e, muito menos, a uma árvore, um pássaro ou uma estrela.

Objecto, em teoria do conhecimento germânico, é «o que é lançado contra», «o que é posto em frente», «o obstáculo».

Este sentido é também o da palavra portuguesa, mas não corresponde entre nós a nenhum conceito decisivo. Em termos gramaticais, temos sempre usado a expressão «complemento directo» e só ultimamente, por influência das gramáticas francesas (em Portugal, estuda-se português pelas gramáticas francesas), tende a ser substituída por «complemento de objecto».

Como é que, em português, surgiu a palavra *sujeito*, como termo gramatical, a significar o *agente, aquele que actua sobre* um objecto, se *sujeito* significa precisamente o contrário, é o que está sob o domínio de outrem ou de outra coisa? Em princípio, traduziria o aristotélico *úpokeimenos*. Todavia, em Aristóteles, onde a relação sujeito-objecto mal existe, o *sujeito* é o predicável, o ser que se diz de vários modos, na variedade prodigiosa das formas naturais e sobrenaturais.

A natureza não é, na filosofia alemã, o reino dos seres que nascem, crescem e morrem, movimentando os predicados pelas diferentes categorias, mas é o objecto, o obstáculo, o que está frente ao espírito do homem para ser vencido pela ideia. A unificação do conhecimento pela translação da natureza à volta do espírito levou a considerar Kant o Copérnico da filosofia. Contudo, Kant fez o inverso de Copérnico. O «motor imóvel» de Aristóteles não é a terra, mas o éter, o etéreo, um sol e ao mundo das formas que nascem e morrem, crescem e diminuem e mudam de qualidades chamou ele o mundo sublunar. Com Kant, deu-se o mais realizado antropocentrismo. O universo passou a girar à volta da terra e do homem, passou a ser definitivamente determinado pelas formas da sua sensibilidade e pelas categorias do seu entendimento.

* * *

A expressão «regresso à natureza» tem o defeito de poder significar uma espécie de fuga ao *stress*, como se o homem fosse repousar do cansaço dos dias trabalhosos ou luxuriosos no «retiro espiritual» de uma casa de campo ou de uma barraca montada sobre qualquer praia. É um fenómeno de algum interesse para sociólogos, mas a verdade é que esse aspecto e outros análogos que possa assumir o «regresso à natureza» constituem mais uma forma de cisão radical entre o homem e a terra. Onde quer que vá encontrará sempre outros homens, tão mortos como ele, numa terra morta. O que realmente importa é o encontro do homem consigo na natureza sem ninguém, do homem que por uma transmutação interior se torna capaz de um contacto efectivo com

aquilo que a natureza é: o lado oculto das coisas e dos seres. Não só se perdeu esse contacto, como a possibilidade dele. Teixeira de Pascoaes foi a última tentativa de restabelecer essa possibilidade. O que conseguiu está à vista. É hoje um poeta que ninguém lê, que nada diz à maioria das pessoas, não obstante a beleza excessiva dos seus versos, infindável marulho de som.

•
• •

Teixeira de Pascoaes segue a via inversa de Alberto Caeiro. Ambos vêem nas formas da natureza as formas do Paraíso somente tocáveis por quem consegue eliminar e expulsar a descrição do mundo que a sociedade lhe transmitiu e que é transportada no automatismo dos lugares comuns da língua — a *koiné*. Tais lugares comuns são as ideias gerais, no sentido berkeleiano do termo. Como se sabe, o bispo irlandês afirmava a impossibilidade de se formar uma ideia geral e via nos *substantivos comuns* apenas sinais da semelhança entre os elementos de um grupo, a ficha que permite referir cada imagem singular a um conjunto em que os elementos se repetem. Real, isto é, objecto da percepção (esse est percipi) só o irrepetível, o singular, o indivíduo. As ideias gerais só possuem realidade linguística. De tal modo isto será assim que, por um automatismo inato ou adquirido (?), o imenso mundo das imagens é reduzido a um número limitado de fichas — as palavras da língua — e interpretado sempre segundo a mesma descrição, cujo critério formativo é fundamentalmente o da utilidade, isto é, o da mestria que eu posso exercer sobre as coisas.

— O que é aquilo?

— É uma árvore.

E eis que esta imagem de repente aparecida no mistério da noite perde todo o seu peso metafísico e se me dá como a repetição de outras árvores, como uma coisa familiar, conhecida, utilizável: um objecto. Se eu lhe ignorasse o nome, não digo o nome próprio, mas o substantivo comum que a designa, que faz dela um sinal, a imagem desta árvore seria qualquer coisa de nunca visto, de inusitado, talvez, quem sabe?, a aparição instantânea de um deus.

A poesia de Pascoaes e a de Caeiro têm como condição o ruir desta descrição do mundo. Acontece, porém, que essa descrição, pela sua natureza automática, tem a força e a tenacidade de uma raiz. Libertar-se dela só é possível por uma acção iniciática, com todos os riscos que esta acção pode trazer consigo. Os psiquiatras verificam que a idiotia mental está sempre ligada à impossibilidade de continuar a utilizar categorialmente a língua. A idiotia mental pode ser a consequência de uma iniciação poética frustrada.

É que há sempre uma língua e o bispo Berkeley, que chega a sugerir a formação de proposições sem sujeito, isto é, em que o principal fosse a qualidade, não desenvolveu esta ideia em todas as suas consequências. A destruição de um certo tipo de descrição do mundo (pelas ideias gerais e pragmáticas) leva necessariamente ao êxtase mental, à fixação do espírito nas imagens, ao fascínio da imagem que imobiliza o espírito, se este não reconquistar uma outra e superior espécie de mobilidade pela elaboração dos *nomes próprios* das coisas, dos nomes que significam o que uma coisa é em si enquanto fenómeno irrepetível. Estamos perante o que se designava por língua espermática, sílabas de luz, língua dos pássaros, expressões várias que aludem sempre ao dom ou à faculdade, infinitamente ágil, de, perante as sucessivas aparições, fenómenos e formas, encontrar a palavra mental precisa que as conhece e ilumina por dentro e, ao mesmo tempo, impede a queda no êxtase e no fascínio, próprio do animal e de certo tipo de anjos.

Os poetas, superiores porque não se deixaram cair na idiotia mental, na penumbra da razão poética, realizam sempre, por este ou aquele modo, uma espécie de *êxtase activo*, isto é, de saída para fora do próprio corpo. Os veículos do êxtase, em Teixeira de Pascoaes, são os sentimentos.

Se Fernando Pessoa, para formar Alberto Caeiro, os arranca do seu corpo subtil, como aquele que, no antigo rito ainda hoje vivo, se despe de metais e jóias, Teixeira de Pascoaes seguirá a via inversa, a da invocação e provocação dos sentimentos, como se estes fossem entidades estranhas ao seu ser. É o processo também da *Ode à Noite* e da *Ode Marítima*.

A invocação do medo, do espanto, do amor, da saudade e de outros sentimentos que a língua comum, a *koinê*, liga a um sujeito, interpretando-os como afecções (*tenho medo, tenho saudades*), é um dos processos de destroçar a representação que habitualmente formamos de nós e dos nossos estados de alma, passando pois a pôr todo o peso, não no sujeito sentiente, mas nos sentimentos que dele se apoderam e o invadem, tornando-o vidente. Seja o medo, por exemplo. Eu posso, por insensibilidade, atravessar sem temor uma floresta, alta noite. Se, por acaso, começo a sentir medo, tento combatê-lo num esforço, quase sempre vão, de traduzir o que vejo ou ouço ou pressinto nas categorias da *koinê*. Posso também correr, fugir.

Todavia, existe outra via: a de Pascoaes. Não combater o medo, não ser valente por insensibilidade, provocá-lo se ele não está presente, fazer dele o órgão da nossa visão:

Ó medo às almas do Outro Mundo! Ó medo!
Como ainda meu corpo sobressaltas,
Se te bebi no leite e se vieste
No sangue que percorre as minhas veias...

A invocação constitui o tropo dominante do livro mais representativo de Pascoaes, *As Sombras*. A invocação chama e atrai a coisa invocada, mas ao mesmo tempo põe um certo espaço entre ela e quem a invoca, como se as próprias palavras invocatórias, projectando-se, criassem também o lugar da aparição. O poeta está dentro do círculo.

Admitimos que haja muito de literário na forma da poesia de Pascoaes, como talvez de toda a poesia. Todavia, é irrecusável a evidência de um conteúdo terrivelmente sério, experimental, operativo, iniciático. Os seus elementos essenciais, o poeta di-lo muitas vezes, são o silêncio e a solidão e a lua, essa caveira astral. É algo que corresponde, em termos de iniciação maçónica, à soledade absoluta da «câmara escura», que Fernando Pessoa representou na primeira parte do poema *A Múmia*.

No grande silêncio e na grande solidão da montanha, que são atributos essenciais da natureza (as vozes dos animais, o canto dos pássaros, o fragor das águas e dos ventos, o trovejar das nuvens exprimem ainda pelo som aspectos íntimos do silêncio e da solidão), ali o homem pode ter, como teve Jacob, a relevação de Deus, através do medo cósmico. O ruído é uma criação do homem. Os próprios roedores, que minam a terra sob os nossos pés, não quebram a grande harmonia do mundo, embora exprimam, se os escutamos no silêncio parado do campo, qualquer coisa de inquietante e temeroso.

Aprende-se assim a conhecer na natureza visível o seu duplo oculto. Todos os seres têm o seu duplo, diz-nos Pascoaes numa visão inversa de Caeiro, e as *sombras* constituem o verdadeiro lado das coisas. Por sombra entende ele, não só a mancha escura que os corpos projectam e que diferem de corpo para corpo e de hora para hora qualitativa do tempo (a sombra do Marão não é a quantidade de espaço que o sol, interposta a serra, não pode iluminar, mas sim o próprio entardecer ou a própria montanha manifestada no seu duplo íntimo e oculto), como entende também a imagem secreta de cada coisa e que se torna presente ao espírito por uma invocação mágica que nomeia o ser da coisa e os seus atributos: a ideia.

Os atributos, neste poeta do invisível, nada fotográfico, movem-se pelas metáforas, encadeando subtilmente os seres uns nos outros e revelando a correspondência interna de todas as formas. A natureza transforma-se, pelo poder do verbo, na terra vivente dos iniciados.

* * *

O ódio à natureza ou, num grau menor, a indiferença pela natureza têm como contraponto a criação de condições que permitam anular os sentimentos que resultam da ideia de Deus presente na Natureza (*Shekinah*). Seja o medo e o espanto. O espanto que Platão e Aristóteles punham como origem da filosofia e o temor dos Deuses que o segundo considerava o princípio da tragédia, foram expurgados da alma do homem, exconjurados pela filosofia moderna, a qual, ao interpretá-los como produções da subjectividade enganada, cortou o contacto com os «mistérios» do destino e da ideia. A filosofia moderna da história, assente sobre o elogio do homem civilizado (como se os contemporâneos de Aristóteles fossem selvagens!), atribuiu aqueles sentimentos a um estado de alma rudimentar e primitivo. Órgãos do nosso conhecimento subtil, foram amputados. Equivale isto a defender a cegueira física e o ensurdecimento do homem numa filosofia que considerasse os dados da vista e do ouvido perturbadores de um conhecimento real do mundo. Como só a razão constrói um sistema de certezas, tudo quanto apreendemos e aprendemos pelos sentidos ou pelos sentimentos, por mais evidente que se afigure, deve ser banido do domínio da ciência e só admitido como um dado suspeito que deve passar pela «crítica da razão pura».

Pensava, pelo contrário, Aristóteles que a razão não deve proceder sem a experiência da alma. A tragédia, segundo ele, terá por fim suscitar o terror e a piedade, levando à catárse desses sentimentos. A actividade do intelecto era uma espécie de visão dos inteligíveis, análoga à visão dos sensíveis.

Assim, o homem conhece com todo o seu ser. Não há pensamento sem imagens, senão em Deus. O platónico Leibniz afirma que cada ser, cada mónada, é um ponto de vista, que reflecte toda a verdade num dos seus aspectos, tão real como os outros, e que só a mónada das mónadas tem o ponto de vista absoluto, só

Deus é autenticamente sábio. Os seres diferem uns dos outros *sub specie interioritatis*. Cada um deles é todo o mundo a sós. O facto de o gato, com os seus olhos fendidos e lunares, apreender o mundo sensível de um certo modo que lhe é próprio oú do corvo cindir o espaço em direita e esquerda a ver duplamente cada imagem significa que há formas de interioridade, formas naturais activas internas, a que devem corresponder pontos de vista superiores, no domínio do mundo angélico. Do ponto de vista de uma ciência quantitativa, a sensação que aprende qualidades e o sentimento que apreende estados e acções internas aparecem necessariamente como obstáculos. A quantidade é, porém, uma categoria eminentemente relativa.

Quantidade é o que se conta, pesa e mede. Há, pois, um número, um peso e uma medida pelos quais determinamos a quantidade de uma forma, número, peso e medida que, por sua vez, são quantidades convencionais. A quantidade cai assim na categoria de relação (o grande e o pequeno, o maior e o menor). No quadro aristotélico das categorias, a quantidade (*póson*) é complementar da qualidade (*poíon*). Quer isto dizer que a quantidade não tem realidade absoluta. Os dedos da mão para a *conta*, as duas mãos em balança para o *peso* e o palmo para a *medida* ligam a quantidade ao corpo do homem, do homem que Protágoras, para quem a ciência é a sensação, dizia ser «a medida de todas as coisas». Todavia, há em mim, dada com a sensação das coisas, uma sensação do meu corpo, que é também a sensação de um determinado tamanho. Todas as grandezas do mundo sensível dependem desta sensação fundamental. Em certas condições de psicovivência anormal, eu posso sentir o meu corpo como se estivesse reduzido ao tamanho de um grão de mostarda, como o corpo de um pigmeu, ou, pelo contrário, ampliado até aos astros. É um fenómeno bem conhecido dos parapsicólogos.

A partir daqui é possível imaginar mundos maiores ou mundos menores, uns dentro dos outros. E é assim que Leibniz pelo cálculo infinitesimal, procura encontrar a fórmula matemática de todas

as ordens possíveis de quantidade, a balança sefirótica do equilíbrio universal, o próprio pensamento geométrico de Deus. Do ponto de vista do homem como «medida de todas as coisas», a quantidade caracteriza-se pela evanescência e, se se quer transmitir-lhe alguma substantividade, terá de ser referida ao quadrado, ao triângulo, ao losango, às formas geométricas, que de novo repõem a noção de qualidade.

O que caracteriza um quadrado ou um triângulo não é o seu tamanho, mas um especial entendimento de direcções entre si. Por isso as formas geométricas são as verdadeiras medidas das quantidades. O espaço de um triângulo pode ser maior ou menor conforme a sensação que eu tenho dele. O tacto que me permite medir a distância entre dois pontos, na maior proximidade possível, é afinal o critério aparentemente último da mensuração. O cálculo reduz ao critério do tacto a imagem visual distante do meu corpo. Aristóteles mostra, porém, que a carne não é o órgão do tacto, mas o meio pelo qual a impressão chega ao sentido subtil, às *mãos* invisíveis que tocam a coisa.

*
* *

O homem pensa e conhece com todo o seu ser.

As dez categorias formam um sistema a três colunas, um sistema de tensões e de relações complementares, susceptível de receber várias figurações, desde a balança à árvore, mais ou menos completas conforme se exemplifica pela variedade da porta manuelina. Ao leitor que recordar o que dissemos a propósito no segundo capítulo diremos sem mais explicações, voltando a Pascoaes, que a *saudade* actua na coluna do meio.

*
* *

Toda a reflexão sobre a saudade resulta necessariamente pobre se não passar por Pascoaes e não se detiver aí o tempo do pensamento.

É este, quanto a nós, o único *senão* da «antologia», seguida de dois estudos de Pinharanda e Dalila (¹), sobre a saudade, onde não avultam, como era devido, os textos mais significativos de Pascoaes. A saudade é um sentimento e não se ignora que ele por si só possa constituir objecto de reflexão, como objecto de reflexão tem sido, por exemplo, o amor, sem que necessariamente tenhamos de nos reportar a Camões, a Platão ou a Leão Hebreu. A verdade, porém, é que à saudade está referida a cosmovisão de um povo (²) e, antes e depois de Pascoaes, tudo quanto se disse ou escreve, diga ou escreva, ficará sempre aquém do seu primeiro apóstolo que nela viu a Virgem-Mãe do Evangelho da Pátria. Dir-se-á que o poeta exorbitou, que levou demasiadamente longe a translacção de metáfora e que sempre permanecerá um núcleo irredutível — o sentimento, tal como cada um de nós o vive. Restringe-se assim ao plano da psicologia aquilo que o autor do *Maranus* alargou às esferas envolventes da cosmologia e da teologia. Saber se a saudade é um sentimento exclusivamente português e galego não importa muito (importa tanto como discutir a nacionalidade de Espinoza, por exemplo), se não soubermos, como soube Pascoaes, encontrar-lhe as raízes na própria substância do mundo e a ideia no próprio pensamento transcendental.

O leonardino Delfim Santos, interpretando Pascoaes, observa que a saudade opera a inversão do tempo linear e causal, porque na saudade o futuro é o passado e o passado é o que dá sentido

(¹) Sobre o sentimento da paisagem é particularmente importante o que escreveu Santana Dionísio, autor de *O Rio de Heráclito* e um dos mais notáveis discípulos de Leonardo Coimbra, e também o próprio Leonardo Coimbra, sobretudo em *A Alegria, a Dor e a Graça*.

(²) Orlando Vitorino, *Reputação da Filosofia Triunfante*.

e conteúdo ao futuro». Diríamos, desenvolvendo e aplicando, que a saudade é o sentimento da forma cíclica do tempo. Se a cor, a figura e o movimento das coisas criou a vista nos animais e no homem ou o perfume o olfacto, há na alma humana esse sentimento misterioso, órgão subtil de sensação, que apreende a natureza própria do tempo.

Pascoaes vai mais longe ainda. Se o tempo é um movimento serpentino que enquanto se desenvolve se envolve, dobrando-se e apoiando-se, em cada ciclo, sobre um só arquétipo, há que defini-lo por um centro, onde se cruzam o passado e o futuro, o invisível e o invisível. Pela saudade, que é *num só acto*, desejo e lembrança, presença e ausência, a carne se faz espírito e o espírito se faz carne. Ela exprime, na forma de um sentimento, o contacto da alma com o centro misterioso do mundo, donde partem e onde convergem todas as direcções do ser. No *Maranus* é a Virgem-Mãe do novo Cristo. E Belém desta vez é no Marão.

Pascoaes vê naquele que foi iniciado nos «mistérios» da Saudade o «ser duplo», uma espécie de «Jano Tetrafronte», tornado senhor da *rebis* — a coisa dupla. No homem comum, a saudade é apenas um sentimento, mas o que inquieta, perturba e entusiasma o poeta é verificar que há um povo, o seu, a quem foi dada a graça sem o saber, do sentimento do centro do mundo. Tão espontaneamente como a vista foi dada aos homens de todo o mundo. Por isso defendeu a iniciação poética pela saudade e nela viu o carro de fogo capaz de nos transportar de novo ao Paraíso.

O homem comum não tem consciência dessa estranha vivência mnésica «não só referida a pessoas, mas também a coisas inanimadas» ([3]) que lhe dá a alegria da presença com a dor da ausência num só acto psíquico, mas está nela e por ela está ligado, embora remotamente, de maneira reflexa e indirecta, ao centro do mistério do mundo. Só quando Maranus morrer, isto é, quando Portugal

([3]) Francisco da Cunha Leal, *O Enigma Português*.

se perder em Eleonor, a Pátria Celeste de *Sobolos rios que vão*, só então a Saudade, a Presença Absoluta, se revelará em nós como a forma do próprio Paraíso.

*

* *

Teixeira de Pascoaes é um dos poetas do limiar do tempo, quando o terceiro ciclo da nossa história está prestes a fechar-se para dar lugar ao caldeamento de todas as formas residuais da Pátria. Está situado naquele ponto limite em que o passado e o futuro se cruzam mais uma vez com nitidez absoluta ([4]). Não esteve sozinho. Outros, tão videntes como ele (Guerra Junqueiro, Pessoa, Bruno, Leonardo, Régio), viram a mesma estrela.

Hoje quase não é lido. O saudosismo foi apressadamente catalogado como corrente literária, na medida em que fez escola, para ser esquecido no mar dos medíocres onde se perdem e afundam todas as correntes. O papel dos adversários do povo português é este. Não podem fazer outra coisa senão crítica literária ou o análogo. Servidos às vezes por espíritos lúcidos, mas minados de inveja, neles se apoiam, tentando em vão roer o Livro que, por ter sido escrito por todos nós, desde Pessoa a Pascoaes, é indestrutível. É um livro, como disse Régio, que tem as páginas em branco e os caracteres invisíveis. Não se pode catalogar.

([4]) Era tão intenso em Pascoaes o sentimento deste limite que numa carta a Unamuno escreve: «Estamos a viver um momento decisivo, anterior a um novo *fiat lux*.» (Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes*, Braga, 1976).

CAPITULO IX

A MONARQUIA TEMPLÁRIA DE DANTE

Voltemos de novo ao Claustro dos Jerónimos e tomemo-lo como ponto de partida de uma reflexão sobre a Monarquia, tal como a entendiam os Templários. O ponto de apoio, no plano de uma teoria explícita, será o famoso livro político de Dante. É o Claustro um sistema simbólico que organiza como uma integral todos os seus elementos. Neste sentido, deve primeiramente observar-se que os cinco símbolos de cada um dos seus lados constituem o desenvolvimento horizontal do símbolo, central no primeiro grupo, das cinco chagas.

Ocupam o meio de cada grupo as figuras seguintes:

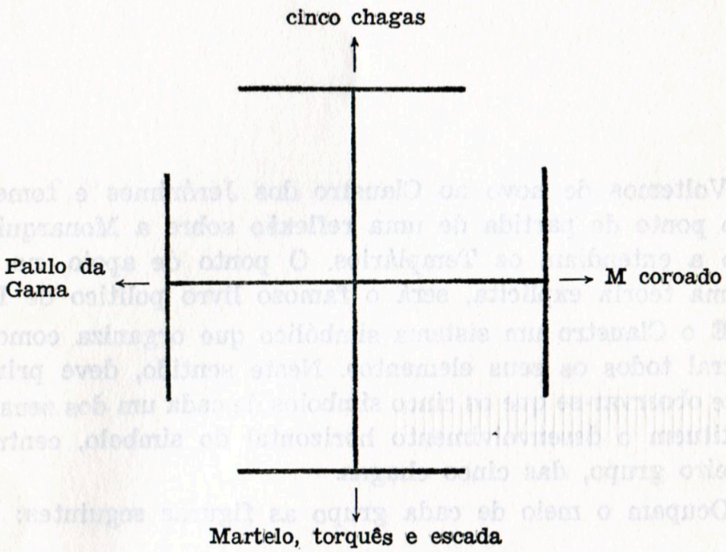
1 — No lado ocidental, as cinco chagas de Cristo.

2 — No lado oriental, a escada de seis degraus, o martelo e a torquês em posição de complementares que representam, como vimos já, o equilíbrio das potências da alma restituída ao estado primordial.

3 — No lado norte, a coroa régia sobre o *M*, primeira letra de Maria ou de Manuel.

4 — No lado sul, Paulo da Gama, comandante da nau assistida por São Gabriel, o Arcanjo da anunciação a Maria.

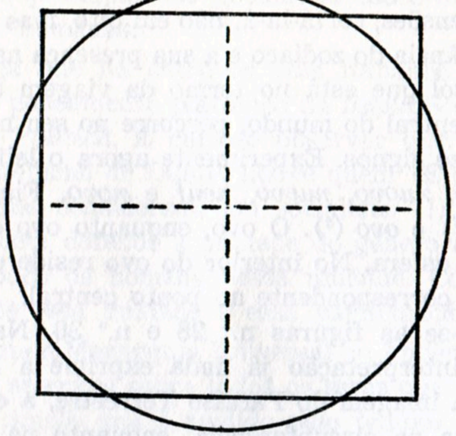
Preferimos aqui à enumeração linear a enumeração por opostos por nos parecer que cada símbolo se reflecte, quanto ao sentido, no símbolo que lhe está em frente. E se agora unirmos estes quatro pontos por duas linhas que se cruzem no centro do Claustro, obteremos a cruz da Ordem de Cristo, desde que ao mesmo tempo façamos coincidir os quatro traços transversais com os quatro lados do Claustro:



Em seguida, deve imaginar-se uma circunferência secante ao quadrado e que deixe no espaço que lhe é exterior os quatro ângulos onde estão os oito símbolos da segunda série (Ver gravura pág. seguinte):

Verifica-se assim que a cruz toca a circunferência em oito pontos. É o que precisamente está representado na figura n.º 28 (o sexto símbolo dos oito angulares).

A estes oito pontos temos de somar o ponto central, de onde os braços irradiam, pelo que o número da totalidade ou número perfeito é o *nove*. Num esquema aparentemente diferente, o esquema



a que obedece o traçado das nervuras das abóbodas marcadas pelo «manuelino», verifica-se igualmente a presença do *nove*.

Este número admirável é aquele que Dante atribui a Beatriz na *Vita Nuova*, a Beatriz a forma perfeita da alma [1]. Entre *nuova* e *nuove* há uma evidente relação. Não é, como o leitor pode ser levado a pensar uma associação arbitrária, baseada numa ocasional semelhança entre as duas palavras. Todas as línguas românicas apresentam a mesma relação. Assim, temos em português *novo* e *nove*, em espanhol *nuevo* e *nueve*, em francês *neuf* e *neuf*. É certo que em latim tínhamos *novus* e *novem*, mas em grego já existia a mesma semelhança: *néos — ennéa*.

Vimos, quando estudámos *Os Lusíadas*, que o Amor na *Vida Nova* diz de si próprio: «Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circunferentiae partes.» Aqui estabelece Dante que o *nove*, número de Beatriz (Beatriz e o Amor são duas formas da mesma potência) é o da relação do centro com o círculo. Sabemos agora que essa relação se faz pela cruz templária.

(1) Dante, *Vida Nova*, Guimarães Editores, Lisboa, 1954.

Se, em vez do círculo, considerarmos a esfera, a mesma cruz, mas a três dimensões, cortá-la-á, não em oito, mas em doze pontos. Daqui a importância do zodíaco e a sua presença na esfera armilar. O sol, aquele sol que está no termo da viagem e que ali representará a luz central do mundo, percorre no seu movimento anual aparente os doze signos. Experimente agora o leitor tirar o *N* às palavras *novus*, *nuovo*, *nuevo*, *neuf* e *novo*. Ficará *ovus*, *uovo*, *uevo*, *euf* (*oeuf*) e *ovo* (2). O ovo, enquanto ovo do mundo, identifica-se com a esfera. No interior do ovo reside o princípio masculino da vida, correspondente ao ponto central.

Comparem-se as figuras n.º 28 e n.º 30. Na figura n.º 28, que conforme interpretação já dada exprime a iniciação menor significada pela imagem do Paraíso Terrestre, a cruz está perfeitamente inscrita na circunferência, enquanto na figura 30 cruz e circunferência se distanciam uma da outra. No primeiro caso, o centro actua sobre o indefinido integrando-o na sua própria lei; no segundo caso, após ter integrado o indefinido, separa-se dele, tornando-se inacessível. Assim se exprime a transcendência do Paraíso Celeste realizada no homem que recebeu a iniciação maior.

Qualquer destas duas figuras podem ser olhadas como a norma geométrica que preside ao traçado do Claustro, na totalidade constituída pelo piso inferior; o piso superior é, como se sabe, da iniciativa de D. João III. É da exacta aplicação do arquétipo claustral — a cruz templária inscrita no círculo — ao domínio político que nasce a ideia dantesca da Monarquia Universal. Assim também a Cidade do Sol imaginada por Tomás Campanella resulta

(2) Evidentemente que a linguística oficial não admite operações deste tipo, como também não aceitará a relação que estabelecemos entre *novo* e *nove*. Gostaríamos, porém, de saber como se explica que, em muitas línguas, e ainda por cima de grupos linguísticos distintos, como o chinês, o hebraico e o latim, o pronome interrogativo seja significado pela mesma raiz que designa o elemento *água:* em hebraico *ma* (o quê?) e *main* (as águas); em chinês, *chouai* (o quê?) e *chouai* (as águas); em latim, *qua* e *qua*. E então os ingleses *what* e *water*; e os alemães *was* e *wasser*? (Fabre d'Olivet, *A Língua Hebraica Restituída*).

da aplicação de princípios de geometria esotérica à organização das sociedades humanas.

A diferença que há entre os dois italianos é, porém, igual à que separa o pensamento platónico da *República* do pensamento aristotélico da *Política*. É curioso observar que, não obstante o marcado aristotelismo de Dante, houve quem (Eugène Aroux, por exemplo) o tenha considerado um socialista (!). Com efeito, na *Monarquia* o poeta defende a unidade do género humano e a participação de todos os homens nessa unidade. Convém, pois, ver em que consiste essa unidade e essa participação.

Define Dante a Monarquia Universal ou Império como «o único principado que se ergue sobre todos os seres que vivem no tempo, ou sobre tudo aquilo que é medido pelo tempo» (3). É o melhor dos sistemas políticos porque só ela pode ordenar todos os homens para o fim próprio do género humano. Sendo esse fim «tornar em acto a potência de intelecção» (4) (todos os outros fins são comuns a outros seres), ele não pode contudo realizar-se pelo indivíduo, pela família, pela cidade ou pela nação. «Inteira e simultaneamente» (5), entenda-se, porém. E porquê? Porque aquela potência «carece da pluralidade existente no género humano» (6). Se assim não fosse, teríamos de admitir uma potência separada dos próprios homens que por ela se definem, o que é absurdo.

Até aqui, Dante poderia parecer um predecessor do saint-simonismo ou do marxismo pela primazia conferida ao *ser genérico*. Com efeito, não faltam na *Monarquia*, para não falar na *Divina Comédia*, alusões ao Adão Kadmon da interpretação esotérica do *Génesis*, ideia que representa o aspecto superior daquelas duas doutrinas. Todavia, o que aparece associado nas imagens separa-se nos conceitos.

(3) Dante, *Monarquia*, Guimarães Editores, Lisboa, 1954, p. 100.
(4) *Idem*, p. 104.
(5) *Idem*, p. 104.
(6) *Idem*, p. 104.

O conceito de unidade confunde-se com o de igualdade nos sistemas monistas, de que o materialismo é uma espécie, ao terem necessariamente de interpretar as diferenças de ser para ser como acidentes. Do ponto de vista do monismo, há uma só substância na multiplicidade indefinida das formas, que nascem e parecem precisamente porque não consistem em si, mas noutro. Este *outro* é o igual, o uno, a matéria, o homogéneo inicial, conforme a variedade dos sistemas.

Dante observa, porém, que é «graças à pluralidade dos seres corruptíveis que a matéria primeira está permanentemente em acto» (7). Não aceita, pois, a pluralidade como um acidente da substância. Diz que a matéria *carece* dessa pluralidade; sem a pluralidade, a matéria seria uma potência inexplicável; «impor-se-ia admitir uma matéria separada, de impossível existência» (8), um puro impossível, um abismo, um nada.

Neste sentido, pretender a unidade pela igualdade equivale a querer reduzir as diferenças ao ser genérico em que elas são, o que, por outro lado, se opõe à própria essência do ser genérico que se satisfaz e realiza na alegria e na dor de parir a multiplicidade incontável dos seres corruptíveis. De acordo com esta última observação, um materialismo verdadeiramente sério deveria comprazer-se na existência da multiplicidade dos diferentes.

O homem é, porém, na concepção dantesca, um ser duplo, que participa da natureza corruptível dos seres dominados pelo tempo e da natureza incorruptível dos seres superiores ao tempo. E é por isso mesmo que, se não é como os animais um ser que continuamente sente nem, como as plantas, um ser que continuamente come, também não é um ser intelectivo angélico que continuamente e actualmente pensa. Negar a existência de anjos ou deuses, porque seja uma invenção da mente ou uma mentira, e, a partir dessa negação, considerar o pensamento humano um epifenómeno da matéria, defronta-se contra a possibilidade de conceber, na esfera das ideias, um ser que não durma ou sonhe, que não nasça nem morra, mas cuja essência seja o próprio pensamento em acto. Pois a verdade é que, sem o conceito de tal ser, tudo, mas tudo quanto pensamos não tem qualquer garantia real. A própria matéria, como demonstrou definitivamente Berkeley, será uma invenção da mente e toda a razão regressaria aos empiristas que só reconhecem realidade às formas sensíveis.

(7) *Idem*, p. 104.
(8) *Idem*, p. 104.

O homem é um ser dividido entre os dois planos de que participa: a transformação da potência intelectiva em acto intelectivo não pode, porém, entender-se como a anulação de um plano pelo outro, do inferior pelo superior, mas sim como a integração do espírito num único centro gerador e dominador de todos os aspectos do ser. O Príncipe é aquele que de ser dividido se transmutou num ser de olhar quádruplo e, por isso, aparece como o polo em relação ao qual se devem referir não só os homens, mas todos os seres que estão submetidos ao tempo. Simbolicamente corresponde ao centro do Claustro. O mineral, o vegetal, o animal e o intelectual (9) circulam atraídos por um centro único. O Monarca torna-se o fim para que tende a incontável humanidade.

Aparentemente, como dissemos, a mesma concepção do ser genérico de Marx e do Grande Ser de Saint-Simon está na Monarquia de Dante. A definição que dela dá como do «único Principado que se ergue sobre todos os seres que vivem no tempo» reduz-se, sem aparente dificuldade, à ideia de um Grande Ser que, depois da queda de Adão, «origem de todos os nossos males» (10), se dividiu contra si, opondo nações a nações, cidades a cidades, homens a homens, o homem a si próprio. Dante concebe Adão Kadmon como o próprio pensamento humano em acto, o que, com alguma boa vontade, lembra o conceito de razão de Augusto

(9) Os lados do Claustro podem ser postos em correspondência com os quatro reinos da natureza: o mineral, o vegetal, o animal e o humano. Com efeito, o símbolo do mundo mineral encontra-se no ocidente na sua forma alquímica (é o quinto símbolo desse lado); no norte está a árvore, no oriente o galo e no sul os navegadores.
(10) Dante *ob. cit.*, p. 150.

Comte. Todavia, a sua realização não implica a anulação dos indivíduos, dos municípios, das cidades, das nações.

Pelo contrário, o Monarca deixaria imediatamente de representar o centro da humanidade se a multiplicidade dos diferentes deixasse de estar garantida. A tensão entre o centro e a circunferência determina, através da cruz irradiante dos quatro e dos oito, as quatro direcções do espaço, a esquerda e a direita, o passado e o futuro. Se na circunferência significarmos a multidão anónima, teremos de admitir que esse indefinido se articula, organiza e individualiza, segundo direcções íntimas, na medida em que se move para o centro que o atrai.

«Podemos estabelecer, escreve Dante, que a liberdade, ou o princípio dela, é o dom maior que Deus concedeu à natureza humana [...]; porquanto nos faz este dom atingir na terra uma ventura própria de homens, e ser no céu ditosos como deuses. Quem negará, então, que frui o género humano dum estado perfeito, quando pode usar plenamente o dom divino? Ora é entre todos livre aquele que está submetido ao Monarca. Com efeito, conforme o Filósofo no Livro do Ser, *é livre aquele que existe por si mesmo e não por um outro*. O que existe graças a um outro é determinado pelo ser desse outro, tal como o caminho é determinado por um termo. Só imperando o Monarca existe o género humano por si mesmo e não graças a um outro, porque somente então são abatidas as situações oblíquas, democracias, oligarquias e tiranias, que reduzem os homens à servidão; somente então governam os reis, os aristocratas, isto é, os melhores, e os zeladores da liberdade do povo» ([11]).

Podemos resumir o que se disse até aqui nestes dois princípios:

1. Não há liberdade sem comunidade.
2. Só é livre o homem que existe por si mesmo e não por um outro.

([11]) *Idem*, p. 119.

Ora a vida em comunidade, se não for organizada de modo a garantir a realização do segundo princípio, constitui uma contradição em si própria, que durará mais ou menos tempo, mas acabará por dissolver-se no abismo de que é o rosto visível. O homem terá de encontrar na comunidade não só as condições, mas também os impulsos de realização do princípio individual de liberdade. Se a comunidade não estiver ordenada ao melhor de todos nós, àquele *alto e temido Rei* que é a representação soberana desse princípio, os indivíduos não estarão defendidos contra a inveja, que constantemente actua no sentido de absorver as diferenças, pelas quais a liberdade se exprime, naquele fundo comum a que a Bíblia dá o nome da «legião». Todavia, o melhor surgirá, porque não há um todo movente sem enteléquia, surgirá fatal, porque a doutrina do Filósofo de que tudo evolui comandado pelo melhor mantém-se hoje como sempre, e o grande mecanismo montado para que tudo se dissolva na matéria primordial, no ser genérico sem enteléquia, não resultará, pois a obscuridade abissal da matéria é atraída, na sua santíssima natureza, pela luz do alto e é, ela própria, a alegria e a dor de criar infinitamente a multiplicidade das formas.

Sem dúvida que na matéria há também o impulso contrário, o de manter em si maternalmente as formas que produz e de as absorver no seu próprio ser imenso. Dado o duplo impulso, compreende-se que os sistemas políticos materialistas oscilem entre dois polos. O socialismo, em qualquer das suas expressões — comunismo, socialismo libertário, social-democracia, nacional-socialismo —, é uma forma do matriarcado. Mas é também uma impossibilidade. Seria preciso que a esfera armilar do ser se cindisse pelo plano da Lua, separando definitivamente a natureza humana do seu princípio solar. Tal cisão, graças a Deus, só aparentemente é possível. Podemos facilmente imaginar, completando o silogismo, as consequências terríveis a que se arrastará a humanidade, se persistir indefinidamente o movimento de queda e de cisão.

Poderá perguntar-se agora como se identifica o Monarca. Sabemos que as críticas à Monarquia puseram em causa a legiti-

midade do poder por transmissão hereditária e não seremos nós que iremos defender esse tipo de legitimidade nas condições actuais do ciclo. Também não nos parece que a vontade dos políticos possa instituir a Monarquia, porque seria necessário que esses políticos se tivessem antes identificado com o princípio aristocrático, o que é impossível sem a existência prévia dum Monarca. Pode assim dizer-se que hoje todas as monarquias são uma paródia ou não são legítimas ou constituem uma invocação. Todavia, por outro lado, se fora da Monarquia não há liberdade, os homens estão irremissivelmente condenados à servidão. Há, pois, que fazer qualquer coisa, conquanto só obscuramente saibamos o que seja, para que o Rei apareça.

Ele será fatalmente o resultado de uma epifania. Atrairá para a sua volta os melhores e o povo o reconhecerá como Rei legítimo, tal é o poder e a majestade de que vem envolvido. Será, na concepção de Dante, o Príncipe da Paz.

O texto de Dante, interpretado fora do seu conteúdo secreto, pode sugerir neste ponto a falsa ideia de que o grande pensador político tinha em mente qualquer coisa de análogo à paz entre as nações preconizada por organismos tais como a O. N. U. Todavia, não deixa de ser instrutivo observar que as superpotências do mundo actual pretendem atingir a paz sobre o fio da navalha de uma guerra eminente. Se algum crédito merecem os *Protocolos dos Sábios do Sião*, o socialismo é a fórmula de uma organização mundial sob um único Rei, o de Israel.

Prevendo a dois séculos de distância a salvação do mundo pela Rússia e pelas mulheres, o autor dos Serões de São Petersburgo, católico, monárquico, aristocrata, Irmão Kadosh da Maçonaria, referia-se cheio de entusiasmo e de terror sagrado à caminhada fatal de toda a humanidade, então como hoje dividida, para uma misteriosa unidade, mas não pensava, de certo, na Rússia comunista, nem no socialismo como forma de domínio matriarcal. O texto seguinte de René Guénon será capaz talvez de levantar um véu de sobre a profecia de Joseph de Maistre:

«A Shekinah tem vários aspectos e dois primaciais, um interno e outro externo. Na tradição cristã, há uma frase que designa com a clareza possível estes dois aspectos: «Gloria in excelsis Deo et in terra Pax hominibus bonae voluntatis». As palavras *Gloria* e *Pax* referem-se respectivamente ao aspecto interno, em relação ao Princípio, e ao aspecto externo, em relação ao mundo. A partir daqui, é fácil compreender por que os Anjos (Malakim) proferiram essas palavras para anunciar o nascimento de «Deus connosco» ou «em nós» (Emmanuel). Em relação ao primeiro aspecto, será de lembrar o que dizem os teólogos sobre «a luz de glória», por meio da qual se dá a visão beatífica (in excelsis); em relação ao segundo, observe-se que a *Paz* é, no seu sentido esotérico, indicada por toda a parte como um dos atributos fundamentais dos centros estabelecidos neste mundo (in terra). Além disso, o termo árabe *Sakinah*, idêntico ao hebreu *Shekinah*, traduz-se por «Grande Paz», que é o equivalente exacto da *Pax Profunda* dos Rosa-Cruzes; por aqui pode também explicar-se o que estes entendiam pelo «Templo do Espírito Santo», e saber como interpretar de uma maneira precisa os textos evangélicos onde se fala da *Paz*, tanto mais que *«a tradição secreta relativa à Shekinah se liga à luz do Messias»* [12].

Entretanto, quando chegará a hora da epifania do Rei encoberto?

Ao que responde Dante: «Ó género humano: de quantas procelas lutas e naufrágios tens de ser agitado, tornado monstro de muitas cabeças, perdido em esforços contraditórios! Estás enfermo num e noutro dos teus intelectos, e também na afectividade: não cuidas de alimentar o intelecto superior com razões irrefragáveis, nem o intelecto inferior com a experiência, nem os sentimentos com a doce persuasão divina, quando anunciam

(12) René Guénon, *Le Roi du Monde*, pp. 23-24.

as trombetas do Espírito Santo: «quão bom e exultante que os irmãos estejam fundidos num só» [13].

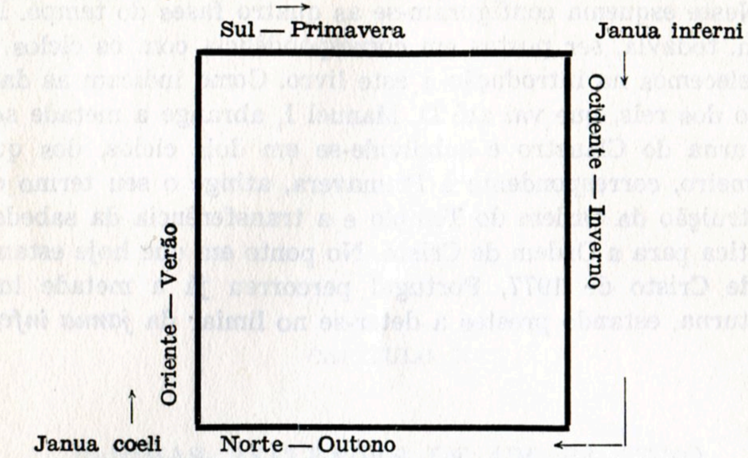
* * *

A existência de relações dos Templários com as corporações de construtores, das quais derivaria a sabedoria iniciática da Ordem, é defendida nestes mesmos termos por René Guénon [14]. Se Boitaca foi, como supõe Sampaio Ribeiro, o último iniciado dessas corporações, reveste-se de grande significado o seu afastamento das obras manuelinas e a data de 1513 aparece, de facto, a assinalar a ruptura do poder régio e do poder iniciático.

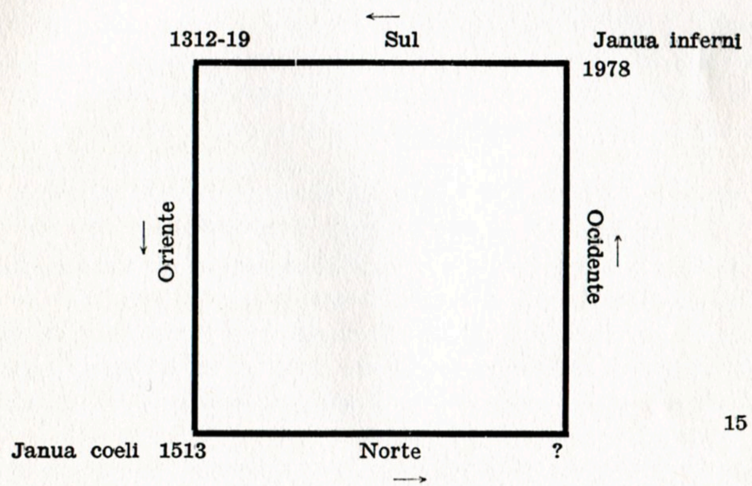
As corporações medievais de pedreiros livres parecem continuar os Collegia Fabrorum romanos e explica-se que o seu patrono fosse São *João* porque substitui *Jano*, precisamente o deus que, entre os romanos, presidia aos Mistérios e estava ligado à arquitectura. Já vimos que o lado sul do Claustro pode ser interpretado como a figuração do Jano Bifronte ou do Jano Tetrafronte. Podemos ainda localizar no Claustro a «Janua inferni», correspondente ao solstício do inverno, e a «Janua Coeli», correspondente ao solstício do verão. Aquela estará situada no início do Ocidente e esta no início do Oriente. Este novo dado estabelece uma imediata relação entre os pontos cardiais e as estações do ano, entre as formas principiais do espaço e as formas principiais do tempo. Eis o quadro de correspondências que propomos:

(13) Dante, *ob. cit.*, p. 129.

(14) René Guénon, *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Paris, 1972.



O movimento para a direita, que vimos ser o da própria iniciação, e que parte de *janua inferni*, deve ser invertido, assumindo a forma de movimento para a esquerda (inversão que está dada como possível no duplo olhar de Jano), *quando se pretende descrever a descida cíclica da humanidade ou de um povo*. Neste último caso, o esquema do movimento é o seguinte:



Neste esquema configuram-se as quatro fases do tempo. Não devem, todavia, ser postas em correspondência com os ciclos que estabelecemos na introdução a este livro. Como indicam as datas, o ciclo dos reis, que vai até D. Manuel I, abrange a metade solar ou diurna do Claustro e subdivide-se em dois ciclos, dos quais o primeiro, correspondente à Primavera, atinge o seu termo com a destruição da Ordem do Templo e a transferência da sabedoria iniciática para a Ordem de Cristo. No ponto em que hoje estamos, ano de Cristo de 1977, Portugal percorreu já a metade lunar e nocturna, estando prestes a deter-se no limiar da *janua inferni.*

CAPÍTULO X

ÚLTIMAS REFLEXÕES DE UM PROFANO

Que sentido pode ter hoje falar-se de «iniciação»?

Que eco levanta nos portugueses de hoje a ideia de um espaço e de um tempo qualitativos?

Como é possível nas condições actuais reactivar o sentimento metafísico da natureza?

Ainda restam alguns pontos de apoio firmes que possam servir para edificar uma nova ordem do espírito?

Se estas e outras perguntas convergentes recebem uma resposta negativa, e essa resposta é sem dúvida a mais consequente, só nos fica ver nos Jerónimos a memória possível de um passado definitivo, um fantasma petrificado onde para todo o sempre ficará soterrada a palavra perdida impossível não só de achar, mas até de ser procurada.

Considere-se a primeira daquelas perguntas. Antes de mais, a morte já não aparece a ninguém como problemática. Há meio século, Leonardo Coimbra ainda podia dizer para ser ouvido que não a vida mas a morte nos surge como um facto inexplicável e apontava o exemplo de uma espécie de protozoários, cujos indivíduos jamais perecem, para mostrar que a vida é o dado natural imediato. Se a morte for, de facto, o que chega depois, então haverá a possibilidade de a exconjurar e anular fazendo o ser regressar a um estado anterior. Os etnólogos referem que, em

certas tribos africanas e ameríndias, a morte é olhada como o resultado de um feitiço, como produzida por demónios que inflectem e cindem o curso da natureza, enfim, como uma violência. Não se compreende, com efeito, que a esta certeza autárquica de vida, de quem se sente ser, possa opor-se uma negação, se ela não vier de um poder superior ao da vida; ainda menos se compreende que a vida tenha em si, e não fora de si, o princípio da sua destruição. A própria língua o reconhece quando não apresenta nenhum antónimo para a palavra *vida*: *morte* é o antónimo de *nascimento*, como *morrer* de *nascer*.

Explica-se que os modernos não possam ver as coisas como o filósofo português ou o analfabeto malaio, depois de terem submetido a mente a teorias que afirmam ter a vida surgido na terra num indeterminado momento da pré-história, a partir de condições da matéria, essas determináveis em tão breve tempo que a ciência, pela técnica biológica, ainda não perdeu a esperança de produzir laboratorialmente a vida. A morte ou, pelo menos, a inexistência de vida é que será, pois, o dado primeiro. Se há uma explicação a dar deve ter por objecto a existência de seres vivos. Assim, para o civilizado a vida pode ser produzida pela técnica, onde para o selvagem a morte é produzida pela magia.

Decorrente do ponto de vista descrito no último parágrafo, generalizou-se o sentimento de que a vida do homem individual é um episódio sem consequências no grande mar sem termo do espaço e do tempo; somente a espécie pode prolongar por gerações sucessivas a luta contra o regresso à morte. Daqui, em grande parte, o acento de valor vir a ser posto no ser genérico ou colectivo e daí, em parte não menor, o verificado êxito de certas filosofias como a materialista de Carlos Marx e a espiritualista de Teillard de Chardin.

A filosofia ibérica, através de um Unamuno que se nega a aceitar a existência da morte ou através de uma Leonardo Coimbra que, como vimos, a considera um facto inexplicável, poderá ainda dar sentido e tornar actual o conceito de «iniciação». Consiste a iniciação, do ponto de vista em que agora nos situamos, na conquista pelo indivíduo de um estado do ser invulnerável ao poder da morte. Tal possibilidade não pode ser admitida, não só por aqueles que consideram a vida uma manifestação porventura ocasional da matéria perpetuável através das máquinas das espécies e dos géneros, mas por quantos ainda existem que interpretam o «Neófito, não há morte» de Fernando Pessoa como se não fosse necessário nenhum esforço da parte do indivíduo para que continue a sua existência noutros mundos e *neles perdure como consciência de si*. Para uns e outros, falar de «iniciação» não tem evidentemente qualquer sentido.

Todavia, para aqueles que tem, há de facto alguma possibilidade? São observáveis dois factos paralelos, que correm lado a lado, determinando-se mutuamente: na medida em que diminui o número de indivíduos «iniciáveis» vão faltando no mundo as condições precisas para a «iniciação». As organizações, como a Maçonaria, que durante algum tempo asseguraram essas condições, foram minadas de fora para dentro e reduzidas, no dogma e no ritual, a um mínimo facilmente neutralizável; a própria Igreja Católica, na medida em que se adapta para não perder as rédeas dos vários movimentos sociais, deixa de assegurar no plano religioso os modos e as formas de relação entre a Terra e o Céu que podiam constituir uma base iniciática: assim, por exemplo, cedendo aos ataques moralizantes que atribuíam aos jesuítas a ideia da condenação eterna, quando essa ideia constitui já em Dante uma das colunas da sua *Divina Comédia*, deixou de afirmar o dogma da existência do Inferno e retirou àqueles que ainda crêem a possibilidade de encarar a vida transcendente como um risco e a vida na terra como um caso de salvação ou de perdição. Se, por outro lado, no domínio exterior aos grandes organismos espirituais de ligação do Céu com a Terra, porventura ainda pudesse subsistir qualquer possibilidade de «iluminação», ela foi anulada por uma acção sistemática sobre as consciências individuais e pela montagem de sucessivas barreiras no plano do ensino, no plano das relações políticas e da relação com a natureza, no plano da vida

quotidiana, onde não ficou um vazio, por menos significativo que se apresentasse, que não fosse, por assim dizer, metralhado de modo a não deixar passar por aí a corrente.

Neste quadro, resta apenas uma saída: a de ficar só, completamente só em si mesmo e a de nessa solidão se manter firme, não cedendo um ponto. Evidentemente que foram movimentados todos os meios para obstruí-la: o trabalho obrigatório é, talvez, o mais poderoso, na medida, por exemplo, em que nos força a ocupar-nos naquilo pelo que não só não temos qualquer interesse, mas que está organizado de modo a moldar-nos interiormente num certo sentido que não é, certamente, o da liberdade. Além disso, estar só é quase insustentável, mas isso é também o sinal de que pode constituir um *caminho*.

Entretanto, há a Pátria. A Pátria somos todos, os que vivemos e, sobretudo, a cadeia invisível dos antepassados, essa enorme força da espécie que o Anjo marcou na sua génese com uma língua e um determinado sestro histórico, se não transcendente. Não é por acaso que se nasce português e misteriosas são as leis de afinidades pelas quais temos aquele Pai e esta Mãe, estes irmãos, esta mulher e estes filhos. Como é possível abandonar tudo e ficar só?

É neste ponto que surge o livro que acabastes de ler. A saída torna-se mais difícil. Alguns resolvem o problema (um problema é uma coisa que se mete pela outra) fugindo para o estrangeiro e levam consigo a sua solidão, como fez Bernardim, esse enigmático poeta do tempo da grande ruptura, que Teixeira Rego identificou com o iniciado Judas Abarnabel; outros voltam, depois de terem partido, como o autor das *Notas do Exílio*, mas para se sentirem até à hora da morte estrangeiros na própria casa de seus Pais. Todavia, nuns e noutros cresce e vive o grande sonho: a de que essa imensa, subterrânea força antiga não tenha sido em vão, que continue correndo e agitando-se debaixo dos nossos pés e que, um dia, no súbito silêncio pânico dos mundos, se ouça a palavra de sentido oposto àquela que os romanos escutaram («O grande Pan morreu»).

Tratar-se-á apenas de um sonho, de nada mais que um sonho? Não será de suspeitar que, cortadas todas as saídas para o indivíduo, haja aqui a transferência para o plano do destino da espécie de um fim que esse mesmo indivíduo se sente capaz de alcançar no seu próprio domínio?

Tudo está em atribuir ou não à acção gigantesca que os «iniciados» cifraram nos Jerónimos uma repercussão que, subitamente, se revele nos seus efeitos adiados por um longo período de adormecimento. Tudo está para o indivíduo português acreditar nisto ou não e, em caso positivo, em assumir conscientemente as consequências de uma sempre possível frustração.

É evidente que, nesta tomada de consciência, se encontrará de novo só consigo mesmo. Novos salazares aparecerão em cadeia que parece não ter fim, alimentando a mediocridade em que o país tombou, como se, fora do grande círculo iniciático, se tivesse constituído outro que continuamente gire sobre si, num movimento de definitiva e caracterizada rotina. Pode ser que assim aconteça. E, então, foi tudo inútil, incluído nessa inutilidade este livro?

Compete ao leitor tomar o seu próprio partido: resolver aderir à rotina ou, se porventura estas páginas lhe mostraram uma nova dimensão do ser, constituir-se como um ponto isolado, capaz de se assumir como um núcleo, em cujas virtualidades se possa pôr de novo a esperança. Se este livro conduzisse uma certeza, não teria valido a pena escrevê-lo. É aquilo que nele há de indecisão que o torna capaz de pôr o leitor, que faça seus alguns pontos firmes, perante o seu destino e o de Portugal na atitude que foi, de certo, a de Nicolau Coelho, antes da viagem oceânica, de onde não podia ter a certeza de regressar. Nada mais lhe pode ser pedido.

ÍNDICE

Terceira Parte

NO CICLO DO POVO

CONCLUSAO

Composto e impresso
em Maio de 1977 na
Tipografia Garcia & Carvalho, Lda.
Rua Santo António da Glória, 90 — Lisboa
para
Editorial Vega — Lisboa



«Há uma história oculta de Portugal. Não dizemos isto no sentido em que de tudo se pode afirmar ter um aspecto oculto. Pensamos que houve entre nós (senão connosco) uma organização esotérica que, de uma maneira perfeitamente consciente e intencional, procurou a partir desta Pátria, a que deu existência, redimir o mundo do mal e da divisão.»